Beiträge

zur

Vermittlung eines richtigen Urtheils

über

Katholizismus und Protestantismus

von

Dr. Joh. Bapt. Baltzer,
Oeffentlicher ordentlicher Professor der katholisch - theologischen
Facultät an der Universität zu Breslau.

Zweites Heft.

Breslau,
Verlag von Grass, Barth und Comp.

1840.

4. D

Beiträge

zur

Vermittlung eines richtigen Urtheils

über

Katholizismus und Protestantismus

von

Dr. Joh. Bapt. Baltzer,
Oeffentlicher ordentlicher Professor der katholisch - theologischen
Facultät an der Universität zu Breslau.

Zweites Heft.

Breslau,
Verlag von Grass, Barth und Comp.

1840.

4. D.

„Es müssten die Zeichen der denkenden Zeit lügenhaft wie nie seit Weltanfang werden, und es müsste die letzte Posaune früher, als versprochen, zum Rückzuge blasen; oder — ich sage — unser Geschlecht steht an der Schwelle zum letzten und höchsten Momente in dem Verständigungsprocesse über sich selbst und sein Verhältniss zu Gott und Welt.“ Günther.

„Wenn man von einem gegründeten, ob zwar nicht ausgeführten Gedanken anfängt, den uns ein anderer hinterlassen, so kann man hoffen, es bei fortgesetztem Nachdenken weiter zu bringen als der scharfsinnige Mann, dem man den ersten Funken dieses Lichtes zu verdanken hat.“ Kant.

„Die Voraussetzung von irgend einem andern: er könne dadurch beleidigt werden, dass man einen Irrthum rüge, der ihm begegnet, oder eine Wahrheit aufstelle, die ihm entgangen, wäre wohl selbst die grösste Beleidigung, die einem nur halb vernünftigen Manne zugefügt werden könnte.“

Fichte.

Entwickelung

des doppelten Zeitgeistes in der Weltgeschichte

und

des intellectuellen Gegensatzes zwischen den Principien von Kant und Hermes im Ausgangspunkte der Philosophie

mit Rücksicht

auf die kantische Entwickelungsperiode in Fichte, Schelling, Hegel, nebst Hinweisungen auf Günther,

von

Dr. Joh. Bapt. Baltzer.

Vorwort.

Es liegt in der Natur der Sache, dass historisch-dogmatische Gegensätze, wenn sie als positive Auctoritäten im Kampfe einander gegenüberstehen, nur dadurch wissenschaftlich ausgeglichen und im Leben versöhnt werden können, wenn die in ihnen thatsächlich festgehaltenen Principien in solcher Weise zum wissenschaftlichen Bewusstseyn kommen, dass man über beide, sowohl an sich, als auch in Ansehung ihres gegenseitigen innern Verhältnisses, mit Rücksicht auf ihre Entstehung, ein klares und durchsichtiges Urtheil gewinnt.

So auch verhält es sich mit dem Katholizismus und Protestantismus, sofern beide in ihrer historisch-dogmatischen Form das positive Christenthum auf verschiedene Weise für sich in Anspruch nehmen.

Man wird es nicht in Abrede stellen, dass da, wo das Glaubens*princip* dasselbe ist, auch die Glaubens*form* dieselbe seyn müsse, dass sie wenigstens keinen *wesentlichen Gegensatz* bilden könne. — Dieses ist aber, leider, im Katholizismus und Protestan-

tismus der Fall, und nur mit Rücksicht auf das Princip habe ich im ersten Hefte den Protestantismus für identisch erklärt mit Pantheismus, nicht auch mit Rücksicht auf seine confessionelle Symbolik, die ja, in theilweiser Uebereinstimmung mit der katholischen, auch die heiligen Schriften und die ersten öcumenischen Concilien noch in sich trägt.

Um nun zu zeigen, dass, mit Beachtung dieser doppelten Rücksicht, jene Erklärung nicht, (wie es geschienen hat,) eine leicht hin ausgesprochene gewesen sey, (was wohl auch aus dem ersten Hefte schon entnommen werden konnte,) so habe ich zu ihrer näheren Rechtfertigung in dem gegenwärtigen zweiten Hefte ein besonderes Capitel: „Ueber den doppelten Zeitgeist in der Weltgeschichte mit Rücksicht auf den Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus," vorangeschickt, es aber so einzurichten gesucht, dass es zugleich den Uebergang zu den in Hermes und Günther hervorgetretenen antikantischen und antipantheistischen Richtungen, also zu derjenigen Aufgabe bildet, die im ersten Hefte für das zweite in Aussicht gestellt wurde. Man wolle aber bemerken, dass es in diesem als Excurs zu betrachtenden Capitel nicht auf eine allseitig durchzuführende, sondern nur auf eine zu jener Rechtfertigung hinreichende Parallele des lutherischen und katholischen Glaubenssymbols abgesehen war.

Es lag im ursprünglichen Plane dieser Beiträge, im zweiten Hefte den Denkglauben in Verbindung mit dem Freiheitsglauben, mit Rücksicht auf den Gegensatz zwi-

schen Kant und Hermes, in zwei Capiteln zu besprechen. Nun aber wurde wegen des hinzugekommenen Excurses bloss der Denkglaube in nähere Untersuchung gezogen. Es geschieht im 4. Capitel, welches „den intellectuellen Gegensatz zwischen Kant und Hermes im Ausgangspunkte der Philosophie mit Rücksicht auf die kantische Entwickelungsperiode und mit Hinweisungen auf Günther" vorzuführen sich zum Zwecke gesetzt hat.

Das 3. Capitel dreht sich zumeist um den biblischen Grundgedanken von Christ und Antichrist als dem Bejahungs- und Verneinungsgeiste in der Weltgeschichte und um den innern Zusammenhang dieses doppelten übermenschlichen Princips mit den Richtungen des Zeitgeistes und insbesondere mit dem Gegensatze zwischen Katholizismus und Protestantismus. Es ist unvermeidlich, dass hier durch das Zurückgehen auf den gegensätzlichen innern Geist im Gebiete der Wissenschaft ein neuer Principienkampf angeregt wird. Indessen braucht darum für den Lebensstandpunkt noch nicht zugleich die Flamme der Zwietracht aufzulodern. Im Gegentheil wird dieser Kampf ohne alle Störung des Lebens sich gestalten, wenn er dem gesellschaftlichen Gesammtinteresse alle Privatinteressen unterordnet und den Umstand nicht aus dem Bewusstseyn verliert, dass die Gutgesinnten beider Confessionen in ihrem subjectiv guten Willen einstimmig sind. Denn beide Confessionen wollen ja als gläubige Christengemeinden nur das allein wahre Christenthum, und keine aus ihnen will das zum Theil

irrthümliche. Aber beide stehen mit dieser subjectiven Einstimmigkeit des guten Willens in einem objectiven Gegensatze des Glaubens, sofern dieser das thatsächlich vorhandene *depositum fidei* des Christenthums mit verschiedener *regula fidei* anerkennt.

Der Katholik hat zu seinem übernatürlich geoffenbarten Glaubenssymbol auch eine übernatürliche Glaubensregel, d. h.: er ordnet in Fällen des wissenschaftlichen Streites über die allein richtige Auffassung und Erklärung des christlichen *depositum fidei* das in Verschiedenheit auseinander gehende Privaturtheil der fehlbaren Vernunft dem in Einheit sich concentrirenden Gesammturtheil seiner vom heiligen Geiste geleiteten und darum unfehlbaren Kirche unter. Er nimmt also für seinen nach einsichtiger Entwickelung bedürftigen Privatglauben das Regulativ in dem conciliarisch ausgesprochenen unfehlbaren Kirchenglauben.

Dagegen hat der Protestant als gläubiger Lutheraner nur ein übernatürlich geoffenbartes Glaubenssymbol, aber nicht auch eine übernatürliche Glaubensregel. Denn er verwirft für die Regulirung seines Privatglaubens das katholische Princip der kirchlichen Unfehlbarkeit und nimmt sein Regulativ in der gläubigen Vernunft an.

In ihr hat er das natürliche und übernatürliche, das menschliche und göttliche Princip, den Gemeindegeist und den heiligen Geist in wesentlicher Einheit und zieht dadurch den letztern in den erstern monistisch oder pantheistisch herab, während der Katholik beide in wesent-

licher Zweiheit auseinander hält und sie nur in zusammenwirkender moralischer Vereinigung und Gemeinschaft gläubig voraussetzt.

Der Katholik ist daher als gläubiger Christ ein ganzer Supernaturalist, der Lutheraner aber nur ein halber. Denn jener ist es nicht bloss in Ansehung des *depositum*, sondern auch in Ansehung der *regula fidei*, während der Lutheraner es nur in Ansehung des erstern ist. Er zieht die übernatürliche Glaubensregel des Katholiken in die natürliche der Vernunft herab und steht insofern auch als Symbolgläubiger schon als ein halber Rationalist da.

Dieses zeigt uns die doppelte Halbheit des protestantisch-lutherischen Princips, und zugleich den innern Grund für die in unserer Zeit zum Ausbruch gekommene Selbstbekämpfung des Protestantismus. Auf der einen Seite steht er noch als halber Supernaturalist im symbolgläubigen Lutherthum, und auf der andern Seite hat sich der in ihm versteckt gewesene halbe Rationalist zu einem ganzen herausgebildet und will als Philosoph von seinem bis dahin gehabten symbolischen Gewande nichts mehr wissen.

Da nun neben dieser protestantischen Selbstbekämpfung auch der im Katholizismus vorhandene ganze Supernaturalist sich wissenschaftlich zu regen beginnt, so findet sich das symbolgläubige Lutherthum in seiner supernaturalistischen Halbheit von zwei Seiten im Gedränge.

Vor sich sieht es den gross gewordenen aber ungerathenen eigenen Sohn des neuesten rationalistisch-pan-

theistischen Zeitgeistes, der von Halbheit nichts mehr wissen will und im eigenen Lager das Feldgeschrei schon ertönen lässt: ganz Rationalist oder ganz Supernaturalist! d. h.: ganz Protestant oder ganz Katholik!

Hinter sich bemerkt er die wissenschaftliche Regsamkeit im Lager des Katholizismus, und vernimmt hier in umgekehrter Ordnung dasselbe Feldgeschrei: ganz Katholik oder ganz Protestant.

Bleiben wir nun bei dieser feindlichen Alternative stehen, so fragt es sich: ob denn nicht zu hoffen sey, dass einmal ausgleichend und vereinigend werde gerufen werden: ganz Katholik **und** ganz Protestant?

Bei diesem Rufe würden wir uns friedlich wieder die Hände reichen und unter einem Hirten eine gemeinsame Heerde seyn.

Wessen Herz schlägt nicht höher bei diesem Gedanken und wessen Brust hebt sich nicht bei der Hoffnung auf diesen Friedensschluss; der aber nur dann für möglich zu erachten ist, wenn die Begriffe eines protestantisch gesinnten Katholiken und eines katholisch gesinnten Protestanten in irgend einer Weise zu vereinigen sind. Dieses ist aber dann der Fall: wenn der Protestantismus als wahre Vernunftwissenschaft dem Katholizismus, und der Katholizismus als wahre Offenbarungswissenschaft dem Protestantismus in der Idee begegnet und die gegenseitige Einsicht erzeugt, dass die wahre Offenbarung zur wahren Vernunft und die wahre Vernunft zur wahren Offenbarung hinüberführt.

Man denke sich daher unter dem protestantisch gesinnten Katholiken einen solchen, der als ganzer Supernaturalist das Verlangen hat, aus dem christlichen und kirchlichen *credo* zur wahren *intelligentia* aufzusteigen und in ihr an der leitenden Hand der Offenbarung und Kirche die wahre Vernunftwissenschaft als wohl gerathenen intellectuellen Christussohn und Kirchensohn zu erzeugen, also nicht gesonnen ist, aus Furcht vor der ungerathenen Vernunftwissenschaft sich im Gegensatze zu aller Vernunftwissenschaft abzuschliessen; und man denke sich ferner unter dem katholisch gesinnten Protestanten einen solchen, der das Verlangen hat, den Offenbarungsideen des wahrhaft christlichen und kirchlichen *credo* in der zur höhern *intelligentia* fortschreitenden Vernunftwissenschaft zu begegnen, und der auch bereit ist, in den zur Einsicht erhobenen wahren Christusglauben und Kirchenglauben frei einzugehen, um in neu geeinigter Kirchenschaar unter der Fahne Christi den ungerathenen intellectuellen Heidensohn des neuesten rationalistisch-pantheistischen Protestantismus im Lande des Geistes in die Flucht zu schlagen; — so wird man die kirchliche Vereinigung aller christlich Gesinnten aus beiden Confessionen nicht mehr für unmöglich halten.

Zumeist aber ist es für die Erstrebung dieses wissenschaftlich-kirchlichen und kirchlich-wissenschaftlichen Friedensschlusses erforderlich, dass der Katholizismus das in ihm aus dem Schlummer schon erwachte intellectuelle Leben als wohl gerathene Speculation und Poesie gross ziehe und nicht mehr eine mittelalterliche, sondern

eine vollalterliche Romantik erzeuge, die im Siege über die Antiromantik des ungerathenen Protestantismus der hallischen Jahrbücher als frisches und erquickendes Morgenroth am wissenschaftlichen und poetischen Himmel der Kirche sich zeige und für Geist und Herz einen sonnigen und erwärmenden Mittag herbeiführe.

Gleichwie nun das vorangeschickte 3. Capitel, welches diese neue Entwickelungsperiode für den Katholizismus mittelst der zum Vollalter hinstrebenden Günther'schen Speculation in Aussicht stellt, den principiellen Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus mehr vom confessionellen und theosophischen Standpunkte behandelt, so das 4. Capitel vom rein-philosophischen. Es erstrebt die Vermittelung der Einsicht, dass die in Hermes gegen Kant's logischen Rationalismus in's Leben getretene psychologische Richtung für die Geschichte der deutschen Philosophie ein nicht zu übersehendes Moment bildet, wenngleich sie wegen der auf sie erblich übergegangenen kantischen Reste über den Anfang der gebrochenen psychologischen Bahn nicht hinauskam.

Sollte dieses zweite Heft einer öffentlichen Beurtheilung für werth erachtet werden, so wiederhole ich den im Vorworte zum ersten Hefte schon ausgesprochenen Wunsch, dass die Beurtheilung mit Rücksicht auf die darin besprochenen principiellen Gegensätze geschehen möge, und erlaube mir bei dieser Gelegenheit einige Bemerkungen über den Freiburger Recensenten,*) der die-

*) Vergl.: ,,Zeitschrift für Theologie, herausgegeben vom Geheimen Rath Dr. Hug, geistlichem Rath Dr. Werk, geistlichem Rath Dr.

sen Wunsch in Ansehung des ersten Heftes für nichts erachtet hat.

Recensent zog es vor, seine Stellung ohne allen Grund und Veranlassung in gereizter Subjectivität zu nehmen und in seiner löblichen Pietät gegen den rein wissenschaftlich angegriffenen Lehrer*) auf eine unlöbliche Weise das Wahrheitsinteresse gänzlich aus dem Auge zu verlieren und sich das unedle Ziel zu setzen, selbst auf Kosten der Wahrheit meine Person in ein ungünstiges Licht zu bringen. **)

---

von Hircher, Dr. Staudenmaier und Dr. Vogel, Professoren der theol. Fac. der Universität Freiburg im Breisgau. II. Band. 2. Heft. 1839." — Die in der Darmstädter allgem. Kirchenzeitung erschienene Recension von H. Rhode ist ebenfalls ohne Principienkenntniss geschrieben und kann keine Berücksichtigung in Anspruch nehmen, wenngleich der schuldige Dank für das nachgetragene Druckfehlerverzeichniss nicht vorenthalten wird. Nur eine Frage des Recensenten glaubte ich beantworten zu müssen, was in diesem Hefte S. 275 u. 76 in der dort befindlichen Note, in Verbindung mit dem Texte, geschehen ist.

*) Dem Vernehmen nach ist Recensent ein Schüler von Staudenmaier.

**) Dasselbe Verfahren hat auch ein Correspondent der „Sion" in Nr. 9 d. J. für erlaubt gehalten, da er die von mir S 176 des ersten Heftes erklärte Unterwerfung unter den apostolischen Ausspruch über Hermes Schriften gänzlich ignorirte und sich dadurch die zur Vertheidigung Möhler's gegen mich erhobene Anklage erst möglich machte. Doch scheint es fast, als ob Correspondent für einen Mitredacteur der Tübinger Quartalschrift zu halten sey, der nicht sowohl in Sympathie für Möhler, als vielmehr in Empfindung des auf S. 152 (des ersten Heftes der Beiträge) erwähnten Bienenstichs die Leser der „Sion" glauben machen wollte, der Verfasser der Beiträge „habe sich selbst gestochen." Ich fand mich durch diese wahrheitsverletzende Correspondenz zu einer öffentlichen Erklärung meines kirchlichen Gehorsams veranlasst, worin ich nur wiederholte, was im ersten Heft der Beiträge bereits geschehen

Uebrigens ist der in der Recension sich zu Tage gebende Geist so unbedeutend und steht mit dem wissenschaftlichen Principienkampfe der geistigen Bewegungen und Interessen im Herzen des deutschen Lebens so gänzlich ausser allem Zusammenhange, dass ich auch selbst in einer Vorrede ihre Berücksichtigung für überflüssig gehalten haben würde, wenn ich mich nicht in die traurige Nothwendigkeit versetzt sähe, die von Staudenmaier schon vor sechs Jahren *) gegen mich ausgesagte und damals von mir öffentlich **) gerügte und zurückgewie-

---

war. Die dadurch gegen meine Person vielseitig in's Leben getretenen nachtheiligen Urtheile konnten mich zwar betrüben, aber nicht beunruhigen. Ich verweise zu ihrer Berichtigung an den Inhalt der Beiträge erstes Heft a. a. O. in der Note * in Verbindung mit dem §. 27, und zweites Heft S. 35 und 36 und S. 278 in den daselbst befindlichen Noten *. Ueberhaupt möge man sein Urtheil über meine kirchliche und wissenschaftliche Gesinnung nicht aus isolirten Zeitungs- und Correspondenzartikeln, sondern aus dem Inhalte meiner Schriften sich entnehmen. Man wird dann zwar allerdings ein bei mir stattgefundenes wissenschaftliches Fortschreiten, aber bei dem sich gleich gebliebenen Interesse für die Förderung der Wahrheit auch überall dieselbe kirchliche Gesinnung wiederfinden, und folglich nicht versucht seyn anzunehmen, es schreibe sich meine Kirchlichkeit erst seit der letzten Gehorsamserklärung her und es seyen die frühern Artikel der „Sion" gegen meine Person im Geiste der Wahrheit entstanden und nicht vielmehr im Geiste rücksichtslosester Befangenheit, welche den kirchlichen und wissenschaftlichen Standpunkt bei vorhandener *quaestio facti* nicht zu beurtheilen im Stande war und durch Wortklauberei sich an den Buchstaben einer mündlichen Aeusserung anklammerte, ohne um den Geist sich zu bekümmern.

*) In der Tübinger Quartalschrift v. J. 1834 S. 535 bei Gelegenheit einer Recension der „Janusköpfe von Günther und Pabst."

**) In der Bonner Zeitschrift für Philos. und kath. Theologie im 13. Hefte, S. 9, in der Note, bei Gelegenheit des noch vor der Prohibition

sene unwahre Beschuldigung: „als hätte ich Günther und Pabst für Phantasiemenschen ausgegeben“ nunmehr zum zweitenmale zu rügen und zurückzuweisen.

Zudem geschieht es jetzt mit dem unangenehmen Bewusstseyn, dass Staudenmaier, der damals wohl nur aus unvorsichtiger Combination irrte*), gegenwärtig als Mit-

---

der Werke von Hermes begonnenen und nachher unvollendet gelassenen Aufsatzes unter dem Titel: „Worin besteht im Geiste von Hermes und Günther das Problem bei der Darstellung des Katholizismus als einer vollendeten Wissenschaft des Glaubens und speculativen Wissens? Eine durch den Aufsatz von D. Staudenmaier: „„Die Dogmatik als Wissenschaft,““ II. Bd. 2. Heft der giessener Jahrbücher für Theologie veranlasste und hier unten mit Berücksichtigung dieses Aufsatzes beantwortete Frage.“

*) Freilich war diese Unvorsichtigkeit sehr gross. Ich hatte mich nämlich in der (noch von rein hermesischem Standpunkte verfassten) kleinen Schrift: „Hinweisungen auf den Grundcharakter des hermesischen Systems u. s. w. Bonn 1832;“ mit Rücksicht auf den aus der Tübinger Schule hervorgegangenen pantheistischen Recensenten meiner Abhandlung: „*De conditione morali primorum hominum* u. s. w.“ auf Seite 29 in der Note in dem entgegengesetzten Sinne jener Beschuldigung in folgender Weise ausgesprochen: „Wenn Herr Recensent sagt, es sey erfreulich zu sehen, wie einige Wiener Theologen einem nähern Studium der speculativen Philosophie sich gewidmet: so bin ich weit entfernt, das jetzt Gesagte und das **später noch Folgende**, auch auf diese an Geist und Gelehrsamkeit ausgezeichneten Philosophen und Theologen — Herrn Günther und Herrn Pabst — zu beziehen. **Wie wäre mir das auch nur möglich**, da diese Männer so wenig zu den Identitätsphilosophen gehören, dass sie vielmehr als Gegner alles **pantheistischen** Philosophirens den strengen **Dualismus im christlichen Sinne** vertheidigen.“ Darauf folgt S. 33. mit Beziehung auf die pantheistische Trinitätsconstruction die Stelle: „Wollte aber

redacteur der recensirenden Zeitschrift mir diese wiederholte Selbstvertheidigung gegen den Leichtsinn eines seiner Schüler hätte ersparen können, anstatt sie, wie es scheint, von neuem zu veranlassen. Wie so?

Auf diese Frage möge der geneigte Leser die von mir durch Schluss weder leichtsinnig noch auch unvorsichtig aufgefundene Antwort aus der hier unten beigefügten Note entnehmen.*) Ich will es zu-

ein Phantasiemensch den dreieinigen Gott auf eigenthümliche Weise construiren, so wäre der zu warnen, er möge sich hüten, ein ähnliches Schicksal wie Ikarus sich zuzuziehen." Diese Stelle bezog nun Staudenmaier auf Günther und Pabst. Es erschienen nämlich 2 Jahre später die „Januskõpfe, welche er recensirte und bei dieser Gelegenheit ohne Namensnennuug gegen einen „Schüler von Hermes" d. h.: gegen mich, (wie ich damals richtig geschlossen hatte, vergl. die folgende Note,) jene unwahre Beschuldigung öffentlich aussagte. Wie er zu diesem Irrthum hingekommen ist, wird Staudenmaier selbst am besten zu erzählen wissen.

*) Recensent sagt S. 450 a. a. O. mit Beziehung auf meine wissenschaftliche Hochschätzung Günther's, die ihm in seiner Unbedeutenheit wie „Vergötterung" vorkommt: „Der nämliche Günther, der früher unter die Phantasiemenschen von Baltzer gezählt wurde, wird jetzt fast vergöttert und der deutsche Cartesius genannt." Und Recensent fügt als Note unter dem Texte hinzu: „Die Zeit, in welcher Baltzer Herrn Günther als Phantasiemenschen zum Besten gab, fällt so ziemlich mit der zusammen, in welcher Dr. Staudenmaier zuerst unter den katholischen Theologen auf die Verdienste Günthers das Publikum aufmerksam gemacht hatte." Da nun von dieser mir aufgebürdeten Beschuldigung in meinen frühern Schriften gerade das Gegentheil sich vorfindet, und das a. a. O. von mir gebrauchte Wort „Phantasiemensch" nicht auf die dualistische Denkweise von Günther, sondern auf die pantheistische Anschauungsweise der Tübinger Schule sich bezog: so frage ich wohl mit Recht: Woher

geben, dass Staudenmaier die Recension vor dem Drucke nicht zur Correctur gehabt, weil sie sonst gewiss manches nicht enthielte*), ja vielleicht gar nicht die Ehre

Recensent jene von Staudenmaier mir angedichtete Beschuldigung in Erfahrung gebracht habe? Etwa aus meinen eigenen Schriften? Aber darin findet sich das gerade Gegentheil, ja sogar die schon erwähnte in der Bonner Zeitschrift veröffentlichte Rüge und Zurückweisung. Oder aber aus Staudenmaier's Recension in der Tübinger Quartalschrift? Aber dort ist mein Name nicht genannt und ich erfahre erst jetzt, dass ich damals richtig geschlossen hatte, als ich in dem „Schüler von Hermes" mich selbst bezeichnet fand! Giebt es nun wohl noch eine andere Quelle, woher Recensent über diesen Punkt unterrichtet seyn konnte, als der von ihm vertheidigte Lehrer selbst? Sollte ich jedoch in diesem Schlusse mich irren, so wird Recensent mich aus meinem Irrthum befreien können.

*) Insbesondere die Aeusserung auf S. 447, wo es heisst: „Ich hätte es längst merken können, dass Staudenmaier es nicht der Mühe werth zu halten scheine, seine Sache gegen meine Polemik zu vertreten." Wenn Staudenmaier die für ihn im litterärischen Publikum vorhandene Achtung nicht gänzlich untergraben will, so möge er vor solchen Freunden sich bewahren, wie Recensent einer ist. Oder kann wohl Staudenmaier es in Abrede stellen, dass für ihn, als Mitglied der Gelehrtenwelt, die absichtliche Nichtberücksichtigung eines in's Leben tretenden wissenschaftlichen Principienkampfes, auch dann schon Pflichtvergessenheit seyn würde, wenn er, ohne selbst im Angriffe zu stehen, überhaupt ein stimmfähiges Urtheil mit abgeben könnte? Um wie viel mehr muss er also gegenwärtig ein wissenschaftliches Bedürfniss dazu fühlen, da er selbst zumeist mit betheiligt und in seiner wissenschaftlichen Stellung als katholischer Gelehrter, ohne alle Verletzung seiner Person, ja sogar mit der entschiedensten Anerkennung seiner kirchlichen Gesinnung, auf den innern Widerspruch seiner Wissenschaft mit dem katholischen Kirchenprincip aufmerksam gemacht worden ist! Ich brauche den Leser nur auf das erste Heft dieser Beiträge S. 48 in 49 und S. 139 in 140 zu verweisen, um, nach angestelltem Vergleich zwischen meinem Verhalten gegen Staudenmaier und dem des Recensenten gegen mich, wegen des Urtheils im voraus schon beruhigt seyn zu können.

erfahren haben würde, in einem Organe zu erscheinen, auf dessen Titelblatt neben Hug, Hirscher u. a. auch der Name von Staudenmaier selbst sich findet.

Scheint doch Recensent das von ihm beurtheilte erste Heft der Beiträge nicht einmal ganz gelesen zu haben: sonst konnte er auf S. 446 die daselbst citirten Aussprüche Christi unmöglich zur Vertheidigung der „pantheistisch-klingenden" (*sic!*) Sprache seines Lehrers in Anspruch nehmen, da im ersten Hefte S. 124 in der Note die von Staudenmaier geltend gemachte Auffassung dieser Bibelstellen vom Standpunkte des katholischen Dogma's ihre Widerlegung schon gefunden hat.

Für die vom Recensenten a. a. O. für sich in Anspruch genommenen lithurgischen Formeln in den Messgebeten der katholischen Kirche verweise ich auf die Entwickelungen dieses zweiten Heftes, wo insbesondere in § 48 einige Noten auf die wahre Erfassung jener Formeln aufmerksam machen werden.

Uebrigens kann ich nicht umhin, auch noch die Bemerkung beizufügen, dass Recensent in seiner Zuflucht zu jenen lithurgischen Formeln mir vorkam, wie eine hungrige Kirchenmaus, die in ihrer Verlegenheit zu den Kirchenbüchern hingetrieben wird und in der Benagung des Buchstabens nicht weiss, welch ein erhabener Geist sich darin ausspricht. Es ist freilich zu beklagen, dass die Täuschungen des Pantheismus auch auf katholischem Boden schon zur andern Natur geworden sind; dass man daher nicht weiss, wo der kirchlich vulkanische Boden

des katholischen Klerus in manchen Gegenden sich herschreibt. Mag es wahr seyn, dass Männer, wie v. Drey und v. Hirscher, in kirchlicher Gesinnung ergraut sind, — ich bin weit entfernt, dieses läugnen zu wollen, — so folgt daraus für die Kirchlichkeit ihrer wissenschaftlichen Principien noch nichts. Recensent hat diese im ersten Heft nur im Vorbeigehen von mir beurtheilten Männer in der Form des Witzes gegen mich zu vertheidigen sich angestrengt, was wenigstens mit Beziehung auf v. Hirscher der Fall ist. Ich fand es für gut, auf die pantheistische Richtung der hirscher'schen Moraltheologie bloss aufmerksam zu machen und auf die Anführung nur einer den Dualismus im Menschen ausschliessenden Stelle mich zu beschränken, und Recensent scheint in dem Wahne zu stehen, es sey dieses aus einem andern Grunde geschehen, als weil ich auch im wissenschaftlichen Gebiete das Alter zu ehren weiss. Ich würde die Berücksichtigung ganz unterlassen haben, wenn der Zweck des §., der die Richtung der Tübinger Schule umfasste, sie nicht gefordert hätte.

Sollte vielleicht eine tiefer eingehende principielle Beurtheilung der hirscher'schen Moraltheologie gewünscht werden, so möge Recensent dieses nur bekannt machen; ich bin bereit, sie zu geben und den Gegensatz zwischen ihr und der katholischen Moraltheologie wissenschaftlich vorzuführen. Was v. Drey betrifft, so hat dessen Apologetik durch Günther seine ausführliche Beurtheilung schon erfahren, die ich bei der Ausarbeitung des ersten

Heftes noch nicht kannte, weil ich sonst darauf verwiesen haben würde. *)

Meine Polemik gegen W. v. Schütz und die darin vorkommende Entwickelung, dass der Glaube an Christus und seine göttliche Lehrauctorität dem Glauben an die von ihm im Apostolat und Episcopat gegründete Kirchenauctorität nicht erst nachfolge, sondern ihm vorangehe, will dem Recensenten ebenfalls nicht zu Kopfe. Wenn ich hier die Auctorität der Bibel nicht im Buchstaben, sondern in ihrem Urheber Christus auffasse; wenn ich sie daher als ausgesprochenes göttliches Wort (als *depositum fidei*) auch da schon von Christus ableite, wo er allein als göttlicher und unfehlbarer Prediger dastand und von seiner Jüngerschaar gehört wurde; wo also auch die im Apostolat am ersten Pfingstfeste in's Leben getretene Kirchenauctorität und die apostolische Predigt in ihrer historischen und metaphysischen Bedeutung als traditionelles und doctrinelles *depositum fidei* noch fehlte; und wenn ich ferner in der nachapostolischen Kirchenauctorität nicht mehr die fortgesetzte Gründerin, sondern, auf echt katholische Weise, nur die unfehlbare Bewahrerin und Auslegerin des *depositum fidei* und folglich nur die unfehlbare *regula fidei* sehe: so scheinen diese Katechismuslehren dem Recensenten in seiner akademischen Carriere ganz abhanden gekommen zu seyn. Er hat sich sein Raisonnement S. 435 und 36 dadurch erst möglich

*) Vergl.: „Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie. Herausgegeben von Dr. J. H. Fichte, Professor der Philos. in Bonn. II. Band, 2. Heft, 1838, und IV. Band, 1. Heft, 1839."

gemacht, dass er zuvor in protestantischer Weise die Bibel als todten Buchstaben, als *corpus mortuum*, d. h.: als geschriebenes Buch auffasst, ohne sie mit ihrem Urheber in unzertrennlicher Verbindung zu finden. Denn er isolirt sie von Christo dem Herrn und meynt nun: es müsste ja bei meiner Ansicht (welche die katholische ist) unser Herr Christus „mit der Bibel in der Hand in die irdische Erscheinung hereingetreten seyn.“ Dabei erinnert sich Recensent vorher einer augustinischen Stelle, worin der Kirchenvater aussagt: „Ich würde der Schrift keinen Glauben schenken, wenn mich die Auctorität der Kirche nicht dazu vermöchte;“ entbehrt aber in seiner pantheistischen Anschauungsweise der dualistisch-katholischen Einsicht, dass die Kirchenauctorität eine doppelte Bedeutung hat, eine traditionell-historische und eine doctrinell-metaphysische. Darum blieb es ihm verborgen, dass der heilige Vater nur die erstere im Auge gehabt. Ich aber wurde durch des Recensenten Gebrauch dieser augustinischen Stelle unwillkührlich an jenen Vogel erinnert, der bei vorhandener Gefahr sein kleines Köpfchen in den nächsten besten Busch steckt, und nun glaubt, sein grosser Hinterleib sey ebenfalls geborgen. Bei so leichtem Kampfe bedarf es wahrlich keiner „Pantheismus-Jägerei!“ Und so bleibt denn am Ende von der ganzen Recension nichts übrig, was des Dankes werth wäre, als eine auf S. 450 mitgetheilte historische Notiz, dass Dr. Weis, den ich in Strassburg glaubte, Domdechant in Speier ist.

Möge bei der Herausgabe des dritten Heftes mit Beziehung auf das zweite keine ähnliche Veranlassung zu abgenöthigter Selbstvertheidigung vorhanden seyn, wie jetzt in Beziehung auf das erste, und möge man dieses zweite Heft mit derselben Unparteilichkeit der öffentlichen Beurtheilung unterwerfen, als es unter Gottes Beistand zu schreiben bestrebt war

Breslau, am 1. September 1840.

der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

Seite

Vorwort . . . . V—XXII.

Drittes Capitel.

Der doppelte Zeitgeist in der Weltgeschichte und die auf ihn einwirkenden übermenschlichen Principien, mit Rücksicht auf den Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus; und Uebergang zu der in Hermes und Günther hervorgetretenen antikantischen und antipantheistischen Richtungen.

§. 37. Begriff von Wahrheitsgeist und Lügengeist. 1

§. 38. Begriff des doppelten Zeitgeistes in der Weltgeschichte. . 3

§. 39. Begriff der übermenschlichen Principien, die auf den doppelten Zeitgeist in der Weltgeschichte einwirken; und Bestimmung der Sünde in den heiligen Geist. 3

§. 40. Der im doppelten Zeitgeiste vorhandene subjectiv gute Wille und sein Verhältniss zur objectiven Wahrheit. . . 9

§. 41 Das gegenseitige Vertrauen der Gutgesinnten führt in Verbindung mit vollkommener Selbstverläugnung zum Frieden und zur Einheit. 10

§. 42. Der im doppelten Zeitgeiste mit dem gegenseitigen guten Willen verbundene gute Glaube in Ermangelung guter Einsicht. 11

§. 43. Die innere und äussere Seite des Gegensatzes zwischen Katholizismus und Protestantismus, und die pantheistische Bedeutung des reformatorischen Kirchenprincips im Lutherthum. 13

§. 44. Nähere Entwickelung des lutherischen Pantheismus aus dem Dogma von der Kirche und von der Rechtfertigung durch den Glauben. 17

§. 45. Professor Baur in Tübingen und die lutherische *iustitia originalis* in ihrer pantheistischen Bedeutung. 23

Seite

§. 46. Professor Berlage in Münster und seine pantheistisch-lutherische Glaubenstheorie. 28

§. 47. Fernere Entwickelung des lutherischen Pantheismus aus dem Dogma vom Abendmahl, nebst einer Würdigung des Leo'schen „*Deus in pyxide*" und des Schulz'schen „Herrgotts im Monstranzhäuschen." 36

§. 48. Versuch einer Auffassung des katholischen Abendmahls in seiner welthistorischen Bedeutung. 51

§. 49. Der Gegensatz zwischen symbolischem und philosophischem Protestantismus und das beiderseitige Recht und Unrecht gegenseitiger Bekämpfung, mit Rücksicht auf die neueste mit der kantischen und hegel'schen Periode zusammenhängende confessionelle Zeitgeschichte. 73

§. 50. Der neueste kantisch-hegel'sche Zeitgeist in seinem Vernichtungskriege gegen den Gesammtglauben der nicht philosophirenden Christenheit in Kirche und Staat. 90

§. 51. Der Grund wahrer Toleranz und der Weg zur Aussöhnung des wissenschaftlichen Gegensatzes zwischen Katholizismus und Protestantismus mit Hinweisung auf das Ziel von Hermes und Günther. 95

Viertes Capitel.

Der intellectuelle Gegensatz zwischen den Principien von Kant und Hermes im Ausgangspunkte der Philosophie und ihr beiderseitiges Verhältniss zum Leben der nicht philosophirenden Menschheit in Kirche und Staat mit Rücksicht auf die kantische Entwickelungsperiode in Fichte, Schelling und Hegel, nebst Hinweisungen auf Günther.

§. 52. Der innere Widerstreit des Grundproblems der kantischen Philosophie mit dem gesammten Wahrheits-Interesse der nicht philosophirenden Menschheit in Kirche und Staat. . 103

§. 53. Die innere Uebereinstimmung des Grundproblems der hermesischen Philosophie mit dem gesammten Wahrheits-Interesse der nicht philosophirenden Menschheit in Kirche und Staat, mit Rücksicht auf Kant. 133

Seite

§. 54. Nothwendigkeit und Freiheit als Entstehungswege des in der nicht philosophirenden Menschheit in Kirche und Staat thatsächlich vorhandenen Glaubens an Wirklichkeit und Wahrheit, mit Rücksicht auf Hermes und Klövekorn. . 146

§. 55. Berichtigende Anmerkung über Hermes' philosophische Einleitung, mit Rücksicht auf Kreuzhage. 157

§. 56. Die im Ausgangspunkte der kantischen Philosophie um ihres logisch beweisenden Princips willen stillschweigend unterlaufende *petitio principii* und ihre Bedeutung für den Verneinungsgeist gegen das objective Glaubensgebiet. . . 166

§. 57. Fichte's Consequenz vernichtet das kantische Princip in sich selbst und führt ohne Entdeckung der psychologischen Glaubensnothwendigkeit des Fürwirklichhaltens in annehmender Glaubenswillkühr zum Pantheismus hinüber. Hinblick auf Schelling, Hegel, Hermes, Günther. 176

§. 58. Fichte's Einfluss auf Hermes zur Entdeckung des Nothwendigkeitsglaubens. 188

§. 59. Die im Ausgangspunkte der fichte'schen Freiheitsphilosophie mit Bewusstseyn unterlaufende *petitio principii,* mit Rücksicht auf Hermes und den Pantheismus, nebst einer Note über Hengstenberg. 194

§. 60. Hermes wird durch consequente Vernichtung des logischen Standpunktes der kantischen Philosophie als Psycholog hinübergeführt zu seinem thatsächlichen Standpunkte der Glaubensnothwendigkeit des unbezweifelbaren Fürwahrhaltens. 204

§. 61. Der Kampf des Logikers mit dem denkgläubigen Psychologen. 212

§. 62. Vorlegung: wie Hermes die Nothwendigkeit des Satzes vom Grunde durch das von ihm entdeckte Fürwirklichhalten des Seyns vermittelt findet, mit berichtigenden und erweiternden Bemerkungen über die „philosophische Einleitung," nebst Hinweisung auf die psychologische Auffindung des wesenhaften Dualismus im Menschen. 222

§. 63. Hermes hat die von ihm im Gegensatze zu Kant nach aussen hin thatsächlich erreichten Realsätze vom Seyn und vom Grunde in Folge einer unbewusst untergelaufenen psychologischen Verwechselung zwischen Formalobject und Realobject wissenschaftlich wieder verloren und sie nur als Formalsätze zur Aufbauung seiner Metaphysik noch übrig behalten. 232

Seite

§. 64. Der Gegensatz zwischen Kant und Hermes im Ausgangspunkte ihrer Systeme. Hermes wird seinem psychologischen Standpunkte ungetreu und verfällt durch ein Zurücksinken auf den logisch beweisenden Standpunkt in eine ihm selbst zum Bewusstseyn gekommene *petitio principii.* 244

§. 65. Psychologische Berichtigungen über die bei Hermes vorkommende Begriffsbestimmung von Verstand und Vernunft, sofern beide im Glaubensgebiete aufgefasst werden, nebst Angabe der zwischen Verstand und Vernunft in Polarität vorhandenen unzertrennlichen psychologischen Gemeinschaft. 260

§. 66. Hermes hat die reine Vernunft nur zur Hälfte vom kantischen Verstande emancipirt, da er dem letztern das Denken der Substanzen noch zuspricht. Entdeckung der Bipolarität der reinen Vernunft mit Rücksicht auf Pohl's Naturanschauung. Begegnung der wahren Geist- und Naturphilosophie und der in ihrer Vereinigung bevorstehende wissenschaftliche Sturz des Pantheismus. Angabe des philosophischen Verdienstes von Hermes. 266

Drittes Capitel.

Der doppelte Zeitgeist in der Weltgeschichte und die auf ihn einwirkenden übermenschlichen Principien, mit Rücksicht auf den Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus,

und

Uebergang zu den in Hermes und Günther hervorgetretenen antikantischen und antipantheistischen Richtungen.

§. 37.

Begriff von Wahrheitsgeist und Lügengeist.

Jede in die Weltgeschichte bedeutsam eingreifende Persönlichkeit muss in einer Welt, wie die unsrige ist, worin Wahrheit und Irrthum kämpfend einander gegenüber stehen, nothwendig in der sie umgebenden Gegenwart ein doppeltes Urtheil für sich erwecken, ein ihr beistimmendes und ein ihr widerstreitendes.

Mag nämlich die eingreifende Persönlichkeit auf dem Wege der Wahrheit, oder auf dem des für Wahrheit gehaltenen Irrthums sich erheben und die ihr zusagenden geistigen Potenzen wie um einen Mittelpunkt um sich her versammeln, in dem einen wie in dem anderen Falle findet sie nothwendig in der ihr ent-

gegenstehenden geistigen Macht einen Widerstand, und erregt dadurch einen neu ins Leben tretenden Kampf im Gebiete der um die Wahrheit streitenden Geister.

Eine solche Persönlichkeit kann aber in Verbindung mit ihrer Jüngerschaft in doppelter Hinsicht aufgefasst werden. Einmal subjectiv, sofern sie mit persönlicher Ueberzeugung und Gesinnung ein Ziel verfolgt; und dann auch objectiv, in ihrem wissenschaftlichen Verhältnisse zur objectiven Wahrheit, deren endlicher Sieg über den Irrthum das Ziel der Weltgeschichte ist.

Fasst man sie in ersterer Hinsicht auf, so kann sie in ihrer Gesinnung und Willensstimmung ein guter oder böser Geist seyn, d. h.: sie kann entweder den guten Willen haben, der Wahrheit Zeugniss zu geben und ihr allein über Irrthum und Lüge den Sieg zu verschaffen, oder sie kann den bösen Willen haben, der Wahrheit das Zeugniss zu versagen, und, wo diese sich geltend machen will, ihr in den Weg zu treten, um sie in ihrer siegreichen Entwickelung und Verbreitung in der Menschengesellschaft nach Möglichkeit zu unterdrücken.

Im ersteren Falle ist sie in Gesinnung und Willensstimmung ein Wahrheitsgeist und innerlich erfüllt und geschmückt mit der Tugend der Wahrheitsliebe, worin die nach bestem Wissen und Willen nie lügende Wahrhaftigkeit enthalten ist.

Im anderen Falle aber ist sie in Gesinnung und Willensstimmung ein Lügengeist, und innerlich ein Widersacher der Wahrheit, der erfüllt und verunstaltet ist mit dem Laster des Wahrheitshasses.

Fassen wir nun die wahrheitsbedürftige und für den Sieg der Wahrheit streitende Menschheit ins Auge; so ist ohne thatsächliche Beweisgründe niemals anzunehmen, dass es einzelne Menschen oder ganze Gesellschaften gebe, die dem Reiche der Wahrheit lügnerisch in den Weg treten und mit kaltem Hasse es rückgängig machen und unterdrücken wollen. *Quisque habeatur bonus, donec probetur malus.*

§. 38.

Begriff des doppelten Zeitgeistes in der Weltgeschichte.

Es sind aber die einzelnen Menschen, und so auch ganze Gesellschaften, wohl zu unterscheiden von dem in der Entwickelung des Menschenstammes thatsächlich sich gestaltenden Zeitgeiste, der im Ganzen und Grossen stets in doppelter Form durch die Welt- und Menschengeschichte auf eine eben so tragische als epische Weise geheimnissvoll sich hindurchzieht, und, nach der Lehre des Christenthums, in dem grossen kosmischen Drama, dem Kampfe zwischen Wahrheit und Irrthum, zwischen Licht und Finsterniss, zwischen Gutem und Bösem, auf historischem und wissenschaftlichem Boden zu Grunde liegt.

Hier können einzelne Menschen und ganze Gesellschaften einerseits durch die historische Stellung, die ihnen in der Weltentwickelung zu Theil geworden ist, andererseits auch durch die erhaltene Erziehung und wissenschaftliche Bildung *bona fide* eben so gut in die objectiv irrige Form des Zeitgeistes hineinkommen, als auch in die objectiv wahre. Sie gelangen dadurch in dem grossen Kampfe der Wahrheit mit dem Irrthume in eine rein historische Stellung und stehen thatsächlich auf der einen Seite, ohne noch die höhere Einsicht in die Principien zu besitzen, die auf beiden Seiten bei dem Kampfe in unsichtbarer Weise als übermenschliche Potenzen einwirken.

§. 39.

Begriff der übermenschlichen Principien, die auf den doppelten Zeitgeist in der Weltgeschichte einwirken; und Bestimmung der Sünde wider den heiligen Geist.

Fragt man nach dem Anfange dieses Kampfes, so weist das Christenthum in die reine Geisterwelt, auf den übermenschlichen Boden des *coelum coeli* uns hinüber,*) und lässt ihn von da aus auf die Erde hereintreten in den Stamm des Menschengeschlech-

*) Apoc. 12, 7.

tes, wo er zuerst auf eine verhängnissvolle Weise begonnen hat am Baume der Erkenntniss des Guten und des Bösen, und von da an, zwischen Geschichte und Mythe, zwischen wahrer und falscher Wissenschaft, sich fortgesetzt hat bis auf den heutigen Tag.

Wenn nun aber Selbstvergötterung im Geisterhimmel die Sünde des Abfalls war, wie die Offenbarung im A. und N. T. darüber kaum einen Zweifel übrig lässt,*) so darf man den die Welt und sich selbst vergötternden Pantheismus in seiner ursprünglichen Entstehung nicht erst auf der Erde, sondern man muss ihn in dem *coelum coeli* der Geisterwelt suchen. Dort ist er zur pantheistischen Lüge geworden, worin das Geschöpf die göttliche Wesenheit sich zuspricht, und sich anmaasst, wie Gott zu seyn und dasjenige in sich zu tragen, was nur dem Logos und Pneuma vom Vater gegeben ist.

In dieser pantheistischen Lüge stieg der Versucher zur Erde herab, und verleitete den ersten in der Gemeinschaft des heiligen Geistes als Kind Gottes hingestellten Menschenstamm, am Baume der Erkenntniss des Guten und Bösen, zum Abfalle vom Glauben an Gottes Wahrhaftigkeit, der als Gesetzgeber zu ihm sprach: „von der Frucht jenes Baumes sollst du nicht essen, damit du dem Tode nicht anheimfallest.“

Und so geschah es, dass mit dem Sündenfalle der heilige Geist von dem unsterblich geschaffenen Stamme des ersten Adams entwich, und das Gesetz der Sünde und des Todes sein Erbtheil wurde, worin er von Anbeginn das verlorene Paradies der Erde als entschwundenes goldenes Zeitalter in schmerzlicher Sehnsucht beweint hat.

Durch dieses Gesetz erst erhielt der Versucher die pantheistische Macht und Herrschaft über den Menschenstamm,**) der nun, als der Erlösung bedürftig, in Beziehung auf Christum, den

*) Man nehme nur die Versuchungsgeschichte des doppelten Adam. Gen. 3, 5. Matth. 4, 9.

**) Hebr. 2, 14.

zweiten Adam, zur geschlechtlichen Entwickelung kam, um durch ihn mit dem Schwerte des Geistes *) in den siegenden Kampf wider den Versucher und seinen Anhang versetzt zu werden. Denn wir haben nicht bloss mit Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern gegen Mächte, gegen Gewalten, gegen die Beherrscher der (pantheistischen) Finsterniss, gegen die bösen Geister unter dem Himmel. **)

So sind es also zwei Feinde, die den geschichtlich sich entwickelnden Menschenstamm von der Erreichung seines endlichen Ziels abzubringen suchen: das dem geistigen Gesetze entbundene und mit der Erbsünde in der Concupiscenz dem Tode verfallene Naturleben; und der durch dasselbe herrschende, von Gott abgefallene pantheistische Geist.

In dieser tragischen Entwickelung war es zunächst das entfesselte Naturleben, welches den Menschenstamm in allen seinen Gliedern in den Sumpf der fleischlichen Sünde zu versenken drohte. Nur die göttliche Fürsehung vermochte ihn als Stamm durch Tilgung der wilden Zweige für die Erlösung noch zu erretten. ***)

Dann aber drohte mit dem Beginn jenes denkwürdigen Thurmbaues der in Hochmuth sich erhebende pantheistische Geist die Menschengesellschaft durch gemeinsame Apotheose, mittelst Verflüchtigung der innern Geschichtsentwickelung, durch Versenkung der Geister in das anschauende Naturleben, zu einem heidnisch-mythischen Erdenstaat umzugestalten. †) Aber durch göttliche Fügung wurde der für eine Weltgeschichte geschaffene Stamm vor einem gemeinsamen Versinken in die heidnisch-pantheistische Selbstvergötterung des Erdenstaates neu gerettet, und durch die veranstaltete Aussonderung des semitischen Familienstammes in

*) Matth. 10, 34.

**) Ephes. 6, 12.

***) I. Mos. 6.

†) I. Mos. 11.

dem Hause Israel als Träger der Geschichte vor der allgemeinen Herrschaft des Versuchers bewahrt, und nach göttlichem Rathschluss, unter der Leitung des Mensch werdenden Logos, für die Aufnahme des historischen Christus der ersten Fülle der Zeiten entgegenführt. *)

In dieser historischen Zeitenfülle, wo die pantheistische Mythenbildung als Verflüchtigungsprincip der Geschichte ihre Endschaft erreicht hatte, und das Heidenthum bei Griechen und Römern schon zum geschichtlichen Volksbewusstsein gekommen war, trat Christus auf den Bethlehemitischen Gefilden, als himmlischer König des auserwählten Stammes Israel, im Geschichtsboden der Offenbarung ins Leben.

Der im Sündenfalle vom ersten mit Schuld bedeckten Adam entwichene heilige Geist schwebte auf ihn, als den schuldlosen zweiten Adam, wieder herab, **) um für den ersten im neuen Bunde zu neuem Kampfe verdient zu werden, und den Fürsten dieser Welt als einen Besiegten und Verurtheilten dem Gerichte entgegen zu führen. ***)

Ihm, dem pantheistischen Lügner und Antichristen, trat Christus als Geist der Wahrheit gegenüber, und übergab, nach errungenem Siege, dem erlösten Stamme den verdienten heiligen Geist, †) und in ihm das Schwert, und die Kraft und die Macht in den Sieg über den Versucher, der die Völker zu verderben beabsichtigt, historisch und wissenschaftlich mit einzugehen.

So geht nun Christus und sein Widersacher (der Antichrist) in übermenschlicher Wirksamkeit durch die Weltgeschichte. Mit ihnen gestaltet sich im Menschenstamme historisch und wissenschaftlich ein fortgesetzter Kampf unter den um die Wahrheit streitenden geistigen Potenzen, so dass seit dem ersten Sündenfalle ein doppelter Zeitgeist durch die Menschengeschichte sich

---

*) Ueber die doppelte Fülle der Zeit vergl. 1. Heft, §. 36.
**) I. Cor. 15, 47.; Matth. 3, 16.
***) Joh. 12, 31.; 16, 8 und 11.
†) Joh. 20, 22.; Apostelg. 1, 8.

hindurchzieht, ein christlicher und antichristlicher, wie ja auch der heilige Apostel Paulus sagt, dass Christus (als Mensch werdender Gottsohn) noch vor seiner Erscheinung im Fleisch von einigen in den Dienst des Widersachers verstrickten Israeliten schon auf die Probe gestellt worden sey. *)

Christus brauchte es, weil er nicht bloss Mensch, sondern in der That und wahrhaft der Mensch gewordene Gottsohn, also Gottmensch war, nicht für einen Gottraub zu halten, gegenüber dem Widersacher und den in dessen Zeitgeist verstrickten ungläubigen Juden, Gott sich gleich zu stellen. **) So wie einst Jehova zu Moses sprach: „Mein Name ist in Ewigkeit: ich bin der ich bin,“ ***) so auch konnte er denselben Namen sich beilegen und den Juden sagen: „Ehe Abraham war, bin ich.“ †) Er hat als Menschensohn in der hypostatischen Vereinigung mit dem Gottsohn und in der Gemeinschaft mit dem heiligen Geiste den Vater der Lüge und die in seinem Zeitgeiste geblendete Welt nicht nur in der Wüste und auf der Zinne des Tempels und auf dem Berge Quarantana, sondern sein Leben lang bis zum letzten Athemzuge am Kreuze in demüthigem Gehorsam siegreich überwunden.

Dadurch hat er den heiligen Geist zu neuem Bunde uns wieder verdient, und durch ihn am ersten Pfingstfeste die Kirche gestiftet, damit sie, nach seinem Vorbilde, als auserwählte und besiegelte Schaar über den in Uebermenschlichkeit als brüllender Löwe umhergehenden pantheistischen Lügner ††) den vollendeten Sieg davon trage.

Mit diesem Siege wird der ganze Menschenstamm mittelst des heiligen Geistes auf neutestamentlichem Boden in der Kirche eben so sehr zum wissenschaftlichen Vollalter gelangen, wie

*) I. Cor. 10, 9.
**) Philipp. 2. 6.
***) II. Mos. 3, 14 und 15.
†) Joh. 8, 58.
††) I. Pet. 5, 8.

er durch Christus, als Mensch gewordenen Gottsohn, auf alttestamentlichem Boden in der Geschichte zum **historischen** Vollalter gelangte.

In diesem letzten Stadium der Weltgeschichte wird der irdische Kampf zwischen Wahrheit und Irrthum, ähnlich wie in der Geisterwelt, umschlagen in den Gegensatz zwischen Wahrheit und Lüge, und nur diejenigen auf des pantheistischen Antichrists Seite stehen bleiben, welche den von ihnen anfänglich *bona fide* für Wahrheit gehaltenen Irrthum und die für Irrthum gehaltene Wahrheit einsehend, ungeachtet dieser Einsicht in Willkühr und egoistischen Hochmuth gegen den überweltlichen Gott und seinen Gesalbten und gegen das zur Einsicht erhobene übermenschliche und göttliche Kirchenprincip, d. h.: gegen den heiligen Geist, böswillig und lügnerisch sich entgegenstemmen, und, im Widerstande gegen die der Einsicht hinzukommende göttliche Gnade, derjenigen Sünde sich schuldig machen, die, wie der Heiland sagt, **weder in diesem, noch in jenem Leben vergeben werden wird.** *)

Dann ist die Zeit gekommen, wo der durch die Weltgeschichte hindurchgehende doppelte Zeitgeist in seinen übermenschlichen Principien in Christ und Antichrist in das höhere wissenschaftliche Bewusstseyn eingetreten seyn, und Christus zum Abschluss der Zeiten erscheinen wird mit grosser Macht und Herrlichkeit. **)

---

*) Matth. 12, 31.

) Diese Idee über den Abschluss der Zeit schwebte auch bei jener von einem süddeutschen Blatte wiederholt gemissbrauchten Stelle in einer früheren (mir jetzt nicht in allem mehr gefälligen) Schrift mir vor, wo ich gesagt: „wenn der wissenschaftliche Zeitgeist sich nicht zum Hohngelächter und zur Verzweiflung seiner selbst, und dadurch zum Zeitgeiste des Teufels hier auf Erden oder zum Antichristen machen will; so muss** (unter der von mir gemachten Voraussetzung nämlich, dass in Hermes die wahre Wissenschaft principiell begonnen habe) **das hermesische System und mit ihm das Christenthum und der Katholizismus in seiner verklärten wahren Gestalt** (versteht sich: als

§. 40.

Der im doppelten Zeitgeiste vorhandene subjective gute Wille und sein Verhältniss zur objectiven Wahrheit.

Die bis jetzt entwickelte biblische Grundidee von zwei auf den gefallenen und erlösten Menschenstamm auf übermenschliche Weise einwirkenden Principien lässt uns den wahren christlichen Standpunkt gewinnen, von welchem wir eine in die Weltgeschichte bedeutsam eingreifende Persönlichkeit, so wie auch eine durch sie erweckte, und entweder bloss in confessionellem Glauben, oder auch in wissenschaftlicher Einsicht zusammenhaltende Gesellschaft, in ihrem thatsächlichen Verhältnisse zur objectiven Wahrheit zu beurtheilen haben.

Sofern wir nämlich solch eine Persönlichkeit und die ihr anhangende Gesellschaft bloss thatsächlich auffassen; so kann sie in ihrer Gesinnung und Willensstimmung unter allen Umständen den besten Geist in sich tragen, so dass sie, auch im Falle eine durch sie erweckte neue Form des Glaubens und der Wissenschaft objectiv irrig und falsch ist, doch mit dem redlichsten Streben und der achtbarsten Wahrheitsliebe erfüllt seyn kann.

Man muss daher in den höheren Geistern des Menschenstammes, durch welche neue Richtungen in Geschichte und Wissenschaft hervortreten, unterscheiden zwischen dem guten Willen und den von ihnen in Geschichte und Wissenschaft als wahr anerkannten und verfochtenen, oder als falsch verworfenen und be-

---

Wissenschaft des zur Verklärung kommenden kirchlichen Subjectivismus, vergl. §. 33. Heft 1, was das süddeutsche Blatt unbeachtet liess) im Gebiete der bis jetzt noch in krampfhaften Zuckungen liegenden Wissenschaft zur allgemeinen Anerkennung gelangen." Dr. Hock drückt sich darüber in seiner Cholorodea S. 180 in folgender Weise aus: „dann, wann die Wahrheit in jedem Zweige menschlichen Wirkens und Erkennens, in den hundert Zungen, den tausend Ständen jedes Landes so zum Durchbruch und zur Entfaltung gekommen seyn wird, dass ihre Nichtannahme **menschlicher Willkühr**, und nicht **irdischer Beschränktheit** zugerechnet werden kann, dann ist das Ende der Tage gekommen."

kämpften Auctoritäten und Principien, die in ihrer höheren Bedeutung über das individuelle Bewusstsein hinausliegen und im Leben des doppelten Zeitgeistes sich geltend machen.

§. 41.

Das gegenseitige Vertrauen der Gutgesinnten führt, in Verbindung mit vollkommener Selbstverläugnung, zum Frieden und zur Einheit.

Nur das gegenseitige Vertrauen, dass der einzelne Mensch, so lange die thatsächlichen Beweisgründe für's Gegentheil fehlen, auch wenn er durch die auf ihn einwirkende Macht des Zeitgeistes objectiv im Irrthum sich befindet, doch von seinem durch Confession und Schulwissenschaft thatsächlich ihm gewordenen Glaubensstandpunkte die Wahrheit wirklich wolle und in sich aufnehmen werde, sobald sie zu seiner Einsicht gelangt, — nur dieses Vertrauen kann die Gutgesinnten der getrennten Confessionen der Christenheit im Gebiete des Glaubens und der Wissenschaft, bei gemeinsamem Streben nach wahrer Einsicht in den äusseren und inneren Causalzusammenhang der übermenschlichen Principien des Zeitgeistes, stets näher bringen und aus ihren Gegensätzen zur kirchlichen Einheit wieder zurückführen.

Demnach muss zunächst dieses gegenseitige Vertrauen auf beiden Seiten der im Katholizismus und Protestantismus vorhandenen confessionellen und wissenschaftlichen Gegensätze, vom Standpunkte des im zweiten Capitel des ersten Heftes entwickelten Gemeingeistes der christlichen Liebe, unter den Gutgesinnten Platz greifen; damit der Bibelspruch in Erfüllung gehe, der uns sagt: „Friede den Menschen auf Erden, die eines guten Willens sind.“

Dieser Friede kann aber alle Guten im Gegensatze zu dem bösen Zeitgeiste nur dann zusammenführen und in dem einigen Gemeingeiste der Kirche Christi versammeln, wenn der andere Spruch: „Ehre sey Gott in der Höhe,“ zum Schlachtruf

erhoben wird, mit Verläugnung des eigenen Hochmuths, der on eigensinnig festhält an eingesogenen Vorurtheileu und wissenschaftlichen Ansichten. Hier wird die Bereitwilligkeit nicht fehlen, bei gegebener Veranlassung die eigenen und fremden Principien mit Unpartheilichkeit und im Interesse für das Ziel des christlichen Gemeingeistes in Prüfung zu nehmen, und, unter allen Umständen, an das in Geschichte und Wissenschaft zur höheren Einsicht kommende wahre Princip sich frei anzuschliessen, mit Verläugnung jeder äusserlich fesselnden und von dem Anschlusse abhaltenden Rücksicht, eingedenk des Wortes Christi: „Wer Vater und Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht werth; und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht werth.“ *)

§. 42.

Der im doppelteu Zeitgeiste mit dem gegenseitigen guten Willen verbundene gute Glaube in Ermangeluug höherer Einsicht.

Wo Jemand durch thatsächliche Fürwahrannahme eines falschen Princips in eine objectiv irrige Richtung hineinkommt und durch sie entweder selbst einen Zeitgeist aufregt, oder in einen schon vorhandenen bloss eingeht; da lebt er bei gutem Willen auch in dem guten Glauben an die Wahrheit seiner principiellen Richtung und des mit ihr zusammenhängenden Zeitgeistes, während er die ihr entgegengesetzte wahre Richtung und den mit ihr zusammenhängenden Zeitgeist für falsch erachtet. In solchen Fällen steht ein doppelter Zeitgeist im Kampfe gegenüber, und es bildet sich in allen einzelnen Personen des entstandenen Gegensatzes mehr oder weniger der gute Glaube, dass jeder auf der Seite der Wahrheit stehe und gegen den Irrthum ankämpfe.

Ein solcher Kampf ist seiner Natur nach immer ein Principienkampf, sey es, dass er auf dem Geschichtsboden positiver

*) Matth. 10, 37.

Auctoritäten, oder auf dem philosophischen Boden der reinen Wissenschaft ins Leben getreten ist. Auf auctoritativem Boden kann er bei gutem Willen nur dadurch ausgeglichen werden, dass auf Seite des wahren übermenschlichen Princips unter dem göttlichen Gnadeneinflusse ein höherer Zeitgeist sich geltend macht, der über die kämpfenden Auctoritäten sich erhebt, und den guten Glauben auf beiden Seiten zu einer höheren und besseren Einsicht (die *bona fides* zur *interior et melior intelligentia*) hinführt, worin für beide streitende Parteien der wissenschaftliche Maassstab gegeben ist, um mit Ueberzeugung zu entscheiden, auf welcher Seite die wahre, und auf welcher Seite die irrende Auctorität sich befindet. Nur durch diese Vermittelung können die kämpfenden Potenzen über ihr gegenseitiges thatsächliches Verhältniss, mit Beziehung auf den Gegensatz der übermenschlichen Principien des Zeitgeistes, zur Einsicht und bei gutem Willen zur Versöhnung gebracht werden, während ohne diese Einsicht in dem bestehenden Kampfe kein Ende abzusehen ist, weil der gute Glaube die Fortsetzung des Kampfes ohne Unterlass auf beiden Seiten zur Pflicht macht.

Dieser gute Glaube zeigt sich, in Ermangelung der Einsicht in die übermenschlichen Principien, nirgendwo in der Weltgeschichte, in seinem sich bekämpfenden Gegensatze, auffallender, als seit der Reformation des 16ten Jahrhunderts, wo der historische Strom des Christenthums auf dem Boden der Kirche und des Staats in den Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus sich theilte. Wer im ersteren dastand, sah im letzteren ein Werk des Antichrists, und so umgekehrt sah auch, wer im letzteren befangen war, im ersteren dasselbe Werk. Auf beiden Seiten aber hielt man sich *bona fide* als stehend im christlichen Princip, so dass Christ und Antichrist in Doppelheit gegenseitig im guten Glauben der Parteien sich bekämpften.

Der Reformator sah im Papste, der dem Katholiken bis zur Wiederkunft Christi als dessen Stellvertreter gilt, den Antichrist. Er selbst aber hatte des Teufels Erscheinung, worin seine An-

hänger eine Verfolgung des Reformators erblickten, während die Katholiken eine satanische Vision darin hervortreten sahen, die zur Irreleitung eines über das begonnene Werk unruhigen und sich fürchtenden Gewissens gegeben war.

So gestaltete sich der Gegensatz als ein thatsächlich-gläubiger, ohne dass eine höhere Einsicht in die übermenschlichen Principien, die man auf beiden Seiten als gut und böse voraussetzte, vorhanden gewesen wäre.

§. 43.

Die innere und äussere Seite des Gegensatzes zwischen Katholizismus und Protestantismus, und die pantheistische Bedeutung des reformatorischen Kirchenprincips im Lutherthum.

Der Katholizismus blieb im 16ten Jahrhunderte thatsächlich in dem auctoritativen kirchlichen Objectivismus stehen, liess aber mit dem eingetretenen Spalt eine Furcht vor dem emancipirten Subjectivismus in sich Platz greifen, die ihn im Laufe der Zeit auch selbst gegen die wissenschaftliche Fortentwickelung des eigenen kirchlichen Subjectivismus mit Besorgniss erfüllte und mehr und mehr zum Stillstand brachte. *) Der Protestantismus aber sagte von der bis dahin thatsächlich anerkannten katholisch-kirchlichen Auctorität sich los, und legte in seinem Gegensatze zu ihr, ungeachtet seiner neuen Symbolisirung, doch in seinem Grunde den principiellen Keim zu einem den auctoritativen Objectivismus gegensätzlich bekämpfenden und verneinenden Subjectivismus. Denn die Symbolisirung war nur thatsächlich von auctoritativer Kraft, gleichsam ein aus Bedürfniss sich selbst genommenes Regulativ für das neugeborene Kind; während sie im **Princip** ein Werk der reformatorischen Subjectivität blieb, sofern diese, in dem frei gewählten Gegensatz zu der thatsächlich anerkannten und seit dem ersten Pfingstfeste dagestandenen apo-

*) Vergl. Erstes Heft, §. 34.

stolischen Kirchenauctorität, als Gründerin der neuen Symbolisirung aufgefasst wird.

„Der einzelne Mensch," sagt Werner Hahn,*) „noch in dem Glauben der katholischen Kirche befangen, Martin Luther, tritt mit der Freiheit seines Selbstbewusstseyns auf, ohne zu glauben, dass er gegen das Wesen des Katholizismus ankämpfe, und legt so, wider seinen Willen, die Grundlage zur neuen Kirche auf dem Boden des eigenen freien Selbstbewusstseyns im Gegensatze zur alten Kirche, die auf dem Boden des allgemeinen Dogma's steht."

In dieser von einer einzelnen Persönlichkeit ausgegangenen Gründung einer neuen kirchlichen Symbolik, die aus der alten apostolisch-katholischen Kirche nur einen für gut befundenen Theil der Symbole in sich aufnahm, liegt aber der innere oder metaphysische Protestantismus, der mit dem äusseren oder symbolischen nicht verwechselt werden darf. Der erstere ist das eigentliche protestantische Princip, und der letztere ist die protestantische Confession oder das positive Lutherthum. Das subjective Princip hat sich thatsächlich von der in der alten Kirche vorhandenen allgemeinen confessionellen Symbolik emancipirt, und eine besondere, die mit jener zum Theil einstimmig ist, neu begründet. In dieser theilweise symbolischen Einstimmigkeit liegt der gebliebene positive Verbindungspunkt beider Confessionen, der aber nicht zugleich ein positiver Verbindungspunkt der inneren Principien beider Confessionen seyn konnte.

---

*) „Geschichtliche Begründung und Ankündigung der wahren Gotteswissenschaft. Nebst einem Sendschreiben an Karl Hase und an David Strauss, von Werner Hahn. Berlin 1839." Der Verfasser schreibt in hegel'scher Anschauungsweise, so dass seine Constructionen von Katholizismus und Protestantismus weiter nichts sind, als das Spiegelbild seiner hegel'schen Begriffsphilosophie, in deren Reflex alles sich fügen muss.

Denn die protestantische Symbolik, oder das Lutherthum, war ja ein durch Luther, als einzelne Subjectivität, dem Katholizismus enthobener, ihm gegenüber thatsächlich geltend gemachter, besonderer Positivismus. Ungeachtet sie nun theilweise nicht neu, sondern alt, nicht lutherisch, sondern apostolisch war; so musste sie doch in ihrer Particularität das conciliarische Princip der katholischen Symbolik, welches bis dahin als eine, für das *depositum fidei* durch göttliche Einsetzung vorhandene *regula fidei* allgemein anerkannt war, innerlich und äusserlich verneinen.

Dadurch hatte aber Luther sich selbst zur *regula fidei* über das *depositum fidei* gemacht, und das persönliche Princip als Regulator dem conciliarischen übergeordnet, d. h.: er hatte sich, als einzelne kirchliche Persönlichkeit, von der conciliarischen emancipirt. Eben darum war aber, ungeachtet der theilweisen symbolischen Einstimmigkeit, doch zugleich, auf eine das persönliche Bewusstseyn transcendirende Weise, der Keim zu einem geistigen Principienkampf im Leben der europäischen Menschheit thatsächlich angesetzt.

Mochte nun Luther ursprünglich einen noch so guten Willen in sich tragen und über die thatsächlich gewordenen Missbräuche in der Kirche mit heiligem Eifer indignirt seyn; so wurde nichts desto weniger in seinem reformatorischen Werke, welches nicht bei der Bekämpfung des Missbrauchs stehen blieb, sondern eine Verneinung des conciliarischen Kirchenprincips einschloss, durch den eintretenden Principienkampf eine neue Zukunft in's Leben gerufen.

Diese Verneinung des conciliarischen Kirchenprincips war aber, im Grunde genommen, nur eine Folge des Umstandes, dass Luther, weil er als einfacher Priester nicht zugleich Träger des Episcopats war, das stellvertretende Hohepriesterthum Christi nicht mit sich hinüber nahm. Er hätte sonst den Episcopat und mit ihm auch das Hohepriesterthum, als Träger der göttlichen Kirchengewalt, auf schismatische Weise fortpflanzen und die entste-

hende Confession als **Episcopalkirche** geltend machen können. Nun aber war in der Person des Reformators der traditionelle Episcopat, als eine sich fortpflanzende Stellvertretung Christi, gar nicht vorhanden. Er musste also thatsächlich verneint bleiben, und mit ihm dann auch das conciliarische Kirchenprincip in seiner übermenschlichen Vereinigung mit dem stellvertretenden sichtbaren Hohenpriesterthum Christi.

Das ganze positive Lutherthum fiel nun unausweichlich der lutherischen Gemeinde anheim. Denn das von Gott bestellte Priesterthum starb, in seiner traditionellen Ueberordnung zur Gemeinde, mit Luther aus. Also musste die Gemeinde, um Unordnung zu verhüten, die in ihr noch beibehaltene theilweise Sacramentenspende einigen aus ihrer Mitte enthobenen Personen übertragen. Wenn bis auf Luther die Kirche im Gesammtglauben der europäischen Christenheit einen dualistischen Charakter hatte, und getheilt war in Priesterstand und Laienstand; so war nun dieser Glaube auf lutherischem Boden verneint, und der im kirchlichen Dualismus repräsentirte Gottmensch Christus, sammt dem conciliarischen Kirchenprincip, in der lutherischen Gemeinde monistisch verschlungen.

Bleibt man bloss bei dieser Thatsache stehen, so ist dadurch im positiven Lutherthum eine auf sichtbare Weise repräsentirte Auseinanderhaltung der göttlichen und menschlichen Wesenheit in Christo und der Kirche, so wie auch der göttlichen und menschlichen Wirksamkeit in der Gnadenspende und Mitwirkung, im Sinne der alten Tradition gar nicht mehr vorhanden, ja es muss sogar die uralte katholische, vom Dualismus ausgehende, Anschauungsweise im Dogma vom kirchlichen Synergismus unvermeidlich als eine (im lutherischen Sinne) **pelagianische** erscheinen. Denn es fehlt jetzt in der Gemeinde ein sichtbarer Anhaltspunkt für den Glauben an einen, dem göttlichen Wesen nach, **über** der Gemeinde befindlichen Christus und Kirchengeist, und es trägt die Gemeinde Christum und den Kirchengeist nur **in sich selbst**, so dass in dem Princip des Lutherthums allerdings die göttliche Ueber-

menschlichkeit Christi und des heiligen Geistes in der sacramentalisch gerechtfertigten Gemeinde monistisch untergehen und ein pantheistisches Kirchenthum entstehen musste, während der Katholizismus im sichtbaren und unsichtbaren, im symbolischen und geistigen Dogma, im Zeichen und im Glauben in einem wesentlichen kirchlichen Dualismus und dualistischen Kirchthum stehen blieb.

§. 44.

Nähere Entwickelung des lutherischen Pantheismus aus dem Dogma von der Kirche und von der Rechtfertigung durch den Glauben.

Verschiedene und sich entgegengesetzte Standpunkte erzeugen verschiedene und sich entgegengesetzte Urtheile, und es ist an der Zeit, den wissenschaftlichen Kampf aus dem Gebiete der Aeusserlichkeit in das der Innerlichkeit hereinzuziehen, und, anstatt über Nebendinge, endlich einmal über Standpunkte und Principien sich zu streiten und nachsinnend zu fragen: woran man bei seinen Urtheilen sich eigentlich zu halten habe. Man wird dann für das Wohl der Kirche und des Staats bei weitem erspriesslicher wirken, selbst auf die Gefahr hin, dass für den Augenblick der Kampf eine noch schärfere Spitze zu erhalten scheine, als er ohnehin schon hatte. Ein scharf schneidendes Messer nimmt bei weitem besser und reiner das kranke Fleisch aus der Wunde heraus, als ein stumpfes, durch dessen fortgesetzten Gebrauch die Wunde nur immer mehr aufgerissen und noch gefährlicher wird, als sie vorher gewesen war.

Der Katholik hat ein ganz anderes Priesterthum und darum auch eine ganz andere Eucharistie als der Lutheraner. Er setzt sowohl im Hohenpriesterthum des Episcopats als auch im einfachen Priesterthum des Curatklerus einen doppelten Charakter voraus, einen kirchlichen Stammcharakter und einen kirchlichen Privatcharakter.

In seinem Stammcharakter aufgefasst ist der Priester dem Katholiken ein nach göttlicher Anordnung für die ganze Gemeinde hingestellter sichtbarer Stellvertreter des unsichtbaren Hohen-

priesters Christi, und als solcher ein traditioneller sichtbarer Träger der von Christo dem Apostolat zur Ausübung übergebenen Gewalt des unsichtbaren in wesentlicher und göttlicher Uebermenschlichkeit über der Gemeinde schwebenden heil. Geistes.*)

In seinem Privatcharakter ist aber der Priester für seine Person, (was er auch vor Erlangung seines stellvertretenden Priesterthums schon war,) ein Mitglied der getauften und sichtbaren Gemeinde, die als Gemeinschaft der Heiligen, sofern sie ohne Todsünde in allen ihren Geistern den lebendigen Glauben bewahrt, auf unsichtbare Weise in der sacramentalischen Gemeinschaft des wesentlich übermenschlichen und göttlichen heiligen Geistes sich befindet. Darum hat der katholische Priester in seinem Privatcharakter für seine Person vor der Gemeinde in der Heilsökonomie nichts voraus, sondern steht mit jedem Laien auf gleicher Linie und ist, wo er den Taufbund durch die Todsünde gebrochen und das persönlich sacramentalische Leben in sich verloren hat, für dessen Integrirung in demselben Maasse zum Empfang des Busssacraments an das stellvertretende Priesterthum ausser sich angewiesen, wie jeder Laie.**)

Zwar kann er auch im Zustande der Todsünde immer noch das Opfer verwalten und zum Heile der Gemeinde gültig das eucharistische Himmelbrot bereiten nnd die Sacramente spenden, aber nicht zu seinem eigenen Heile; weil er für seine Person ein Todter und kein Lebendiger mehr ist. Ja, er begeht sogar für sich einen Gottesraub, weil die Todten nicht berechtigt sind an der eucharistischen Speise der Lebendigen am Tische des Herrn Theil zu nehmen.

In seinem Stammcharakter ist also der Priester im Sinne der katholischen Kirche ein Werkzeug zur Verwaltung des Op-

*) Joh. 20, 21. 23. u. 13, 20. Luc. 10, 16. — **) Jacobson irrt, wenn er in seiner Rec. von Walter's Kirchenrecht, in den Berl. Jahrb. Nr. 43. 1840. sagt: „der Unterschied der sichtbaren und unsichtbaren Kirche habe für die kath. Bischöfe keine Bedeutung.“ Denn die blosse Mitgliedschaft macht noch nicht selig, den Bischof so wenig als den Laien.

fers und zur Spendung des Sacraments für die Gemeinde, zu welcher auch er selbst gehört, sofern er in seinem Privatcharakter aufgefasst wird. Hier steht dann der Priester mit der Gemeinde unter dem unsichtbaren Oberhaupte des Hohenpriesters Christus und unter dem unsichtbaren Einflusse des heil. Geistes.

Durch das Opfer erhält die Gemeinde als Geistergesellschaft für ihre Leiber den eucharistischen Leib des Herrn. Sie wird dadurch leiblich genährt zum ewigen Leben für die Unsterblichkeit in der Auferstehung, welche in Christo, dem Erstling der Auferstandenen, ihren lebendigen Mittelpunkt hat, in welchen alle durch die Liebe hereingezogen werden.*)

Dagegen erhält sie vermöge der mit dem Empfange der Eucharistie zugleich verbundenen sacramentalischen Gnade für ihre Geister die Nahrung zur fortgesetzten habituellen und actuellen Rechtfertigung und Heiligung. Sie wird dadurch als Mitgliedschaft und sacramentalische Gliederung des Leibes Christi (nicht seines Geistes) in ihrer Gemeinschaft mit dem heil. Geiste als unsichtbarem Gnadenspender auch zugleich des letzteren Tempel; **) aber nicht so, als ob sie in ihren Geistern die wesentliche Gliederung des heiligen Geistes ausmachte, eben weil sie auch keine Gliederung des Geistes Christi bildet, sondern so, dass der heilige Geist mit dem Geiste des Erlösers Jesu und mit den durch ihn erlösten Geistern der Gemeinde in sacramentalischer Gemeinschaft ist und den Leib der ganzen Gemeinde als Leib Christi bewohnt und allen Geistern in diesem Leibe das Zeugniss giebt, dass sie Gottes Kinder sind. ***)

Hieraus möchte es wohl einleuchten, dass der im unsichtbaren Kirchengebiet dualistisch sich bewegende katholische Glaube in dem sichtbaren oder symbolischen Dualismus der Kirche, sofern diese im Priester- und Laienstande einen wesentlich symbolischen Gegensatz bildet, seinen positiven Anhalts-

*) Joh. 12, 32. Vergl. über diese Stelle die kleine Schrift von Dr. Pabst: „Ein Wort über die Ekstase u. s. w.“ S. 8. Köln 1834.

) 1. Cor. 6, 19. — *) Röm. 8, 16.

punkt hat, während im Lutherthum mit der Verneinung der sichtbaren Dualität auch die unsichtbare unterging, indem der metaphysische Gegensatz zwischen dem Wesen der Gottheit Christi und des heiligen Geistes und dem der Menschheit Christi und der Gemeinde (in welcher der Gottmensch, in seiner Menschheit aufgefasst, das hohepriesterliche unsichtbare Oberhaupt ist) monistisch und pantheistisch verwischt wurde.

Im katholischen Glauben lebt Christus in seiner wesentlichen Uebermenschlichkeit als Gottsohn und der heilige Geist als göttliches Kirchenprincip **über** den Leibern und Geistern der Gemeinde, und nicht **in** denselben, sie sind aber in sacramentalischer Gemeinschaft mit ihnen zusammen, und wohnen mit ihnen in dem himmlischen Tempel der Kirche; sind also nicht in wesentlicher Einheit durch Immanenz, sondern in wesentlicher Zweiheit durch Concomitanz in der sichtbaren und unsichtbaren Kirche lebendig wirksam.“ *)

Im lutherischen Glauben hingegen ist die gerechtfertigte und gläubige Gemeinde als leibliche und geistige Heiligengemeinschaft von dem göttlichen Wesen Christi und des heiligen Geistes erfüllt, so dass sie als unsichtbare Kirche in ihrem Wesen der sich gliedernde Christus und heilige Geist ist. Denn sie befasst alle diejenigen in sich, die Christus und der heilige Geist durch innere Immanenz des Glaubens und guten Willens dem Wesen nach aus Sündern zu Gerechten integriren, und dadurch als Gläubige in ähnlicher Weise hinstellen, wie auch das ganze Pflanzenreich in allen seinen Individuen durch innere Immanenz des Naturwesens hingestellt wird. **) Darum lag denn auch in der

---

*) Dieses alles möge auch der Freiburger Recensent des 1sten Hefts dieser Beiträge in Verbindung mit Staudenmaier zum Gegenstande überlegender Betrachtung machen. Ich werde später, gegen Ende des § 48, noch einmal Gelegenheit zu einer Note finden, worauf ich hier in Verbindung mit dem dort vorkommenden Texte verweise.

**) Luther ging eigentlich noch weiter, da er den gefallenen Menschen bei seiner Rechtfertigung mit der Salzsäule vergleicht, in welche das Weib des Loth verwandelt wurde, ja sogar sagt: er sey ähnlich

lutherischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben (ohne Werke) in Verbindung mit der Lehre vom *servum arbitrium* der Keim des strengsten Prädestinationssystems, und der Calvinismus ist in dieser Hinsicht weiter nichts als ein durchgeführtes Lutherthum. *)

---

einem Klotze und einer leblosen Statue (Luther *in Genes. c. XIX. Opp. ed. Jen. Tom. I.*). Als Eck gegen Luther und Carlstadt die Behauptung geltend machte: durch ihre Lehre werde der Mensch zum Steine und Klotze gemacht, hatte Luther nichts Besseres zu entgegnen, als das in der Folge oft von ihm gebrauchte Gleichniss, wonach der freie Wille und die natürliche Fähigkeit des Menschen in Beziehung auf Gott anzusehen wären wie eine Säge in der Hand des sägenden Menschen: *ut serra in manu hominis trahentis.* Vergl. Plank's Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs. I. Bd. 2te Aufl. S. 196.

*) Diese Ansicht theilt auch Günther, wie aus seinem „letzten Symboliker, Wien 1835, S. V in der Vorrede" zu ersehen ist. Was übrigens das Princip betrifft, welches in Luther persönlich vorhanden war, so braucht man nur die Heidelberger Thesen anzusehen, um das sofort zu erkennen. In der dritten These findet Luther die Ansicht probabel, wonach alle Werke der nicht getauften Menschen, so schön sie auch seyn und so gut sie auch scheinen mögen, lauter Todsünden sind. *Opera hominum (scil. irregenitorum) ut semper sint speciosa bonaque videantur, probabile tamen est, ea esse peccata mortalia.* Umgekehrt behauptet die vierte These, dass alle Werke der Gerechtfertigten, die Luther „Werke Gottes" nennt, so scheusslich sie auch seyn und so böse sie auch scheinen mögen, doch verdienstlich seyen für's ewige Leben. *Opera Dei, ut semper sint deformia malaque videantur, vere tamen sunt merita immortalia.* Ferner erklärt die dreizehnte These, dass die menschliche Freiheit nach der Sünde ein leerer Name sei: *Liberum arbitrium post peccatum est res de solo titulo.* Auch vergleiche man Luther *de servo arbitrio ed. Jen. Tom. III. p.* 170, 171, 177. Hier wird dem Menschen alle Freiheit abgesprochen; alle geglaubte freie Handlung ist nur Schein; die göttliche Nothwendigkeit beherrscht Alles; alles menschliche Thun ist an sich Gottes Thun. — In diesem Geiste schreibt die Evangelische Kirchenzeitung von Hengstenberg über katholischen Pelagianismus, den sie in der Lehre vom freien Mitwirken mit der Gnade schon findet, da sie gar kein Mitwirken zulässt und (im Jahrgange 1836, S. 537) sagt: „wir befinden uns in einem solchen Zustande, worin wir auch nicht fähig sind, durch freie That die göttliche Gnade zu ergreifen, indem uns nichts zurückgeblieben ist als die Freiheit des Widerstrebens; also hilft es wenig, die Kraft des natürlichen Menschen in Anspruch zu nehmen, so ist es unfruchtbar, ja

Diese aus dem thatsächlich eingetretenen Lutherthum entnommene Ansicht über das Princip der Reformation spricht sich auch auf protestantischem Boden in der neuesten Zeit mehr und mehr aus.

So sagt z. B. Professor Dorner *) von der Reformation: „sie vollziehe durch die Lehre vom **Glauben** die Einheit des Göttlichen und Menschlichen" und es werde dadurch „Christus mit dem Menschen in eine **wesentliche** Einheit gesetzt." Dabei lässt er den concreten Begriff der Menschheit mit dem der Gottmenschheit zusammenfallen, nur dass die Vollziehung der letzteren in ihrer ganzen Fülle und Vollkommenheit bloss in Christo erreicht worden sey. **)

Eben so bezeichnet Dorner's Recensent ***) das Princip der Reformation als ein solches, welches den katholischen Dualismus in den wesentlichen Monismus hinübergeführt, indem er sagt: „das Princip der Reformation sey kein anderes, als die durch den Dualismus hindurchdringende unendliche Einigung des Göttlichen und Menschlichen," und „sey die Ueberwindung des Dualismus zwischen dem Göttlichen und Menschlichen durch die Hervorhebung des **Glaubens**, der in der That beide Seiten zusammenschliesse." Hier ist denn unter jener Einigung

---

gefährlich, wenn man die Aufforderung an ihn ergehen lässt, rüstig zu seiner Bekehrung mitzuwirken." Hierin liegt offenbar die jansenistische Lehre von der *gratia victrix*.

*) In seiner „Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, von den ältesten Zeiten bis auf die neuesten dargestellt. Stuttgart. 1839.

**) In dieser pantheistischen Voraussetzung liegt auch die lutherische Ubiquität Christi, und es konnte dabei Dornern nicht schwer fallen, auch das Heidenthum in den Begriff der Gottmenschheit hereinzuziehen, da es nur darauf ankam, dasselbe so sich zu denken, dass es unter jenen Begriff mitbefasst werden konnte.

***) In den Hallischen Jahrbüchern Nro. 29. 1840.

und dieser Zusammenschliessung eine wesentlich-immanente zu verstehen.

§. 45.

Professor Baur in Tübingen und die lutherische *iustitia originalis* in ihrer pantheistischen Bedeutung.

Diese wesentliche Immanenz findet sich auch bei Prof. Baur in Tübingen festgehalten.*) Er sieht in der dualistischen Denkweise des Katholizismus nur Aeusserlichkeit und in der monistischen Anschauungsweise des Protestantismus die wahre Innerlichkeit. Auch ist diese schon im lutherischen Lehrbegriff für ihn vorhanden. Baur fasst nämlich den Menschen nicht in seiner Substanz, sondern nur in seiner Lebensform dualistisch auf, während er in ihm eine zur Entwickelung kommende monistische Substanz voraussetzt, und nun sagt:**) „Man müsse dem ganzen menschlichen Daseyn die Idee einer organischen, durch ein inneres (d. h.: substanzielles) Gesetz bedingten Lebensentwickelung zu Grunde legen, in welcher der schon in dem ersten (substanziellen) Keim eingeschlossene (formelle) Gegensatz der Principien (des Geistes und Fleisches) zwar immer weiter auseinandergeht, und nach dem Uebergewicht des einen oder des andern in den verschiedensten Formen sich offenbart, aber auch in einer Reihe sich gegenseitig bedingender Stufen zur höchsten Potenz des (substanziellen) Lebens sich erhebt."

Diese höchste Potenz ist nun für Baur in der innern substanziellen Entwickelung des Menschenstammes durch Christus wirklich eingetreten, so zwar, dass in diesem innern Eintritt für

---

*) In seinem „Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Dr. Möhler's Symbolik. Zweite verbesserte Aufl. Tübingen 1836."

**) a. a. O. S. 114 und 115.

ihn das Erlösungsmoment vorausgesetzt wird. Nur in diesem Sinne einer innern substanziellen Vollendung darf nach Baur auch die lutherische Lehre von der Integrirung des gefallenen Menschen aufgefasst werden, und nicht in dem Sinne eines „Plus und Minus“ und eines „Hinzukommens und Abhandenkommens.“

Das Erlösungsmoment ist ihm nämlich „ein integrirendes substanzielles Element des menschlichen Wesens,“ und er setzt dann hinzu: „So hat das Christenthum nur im Protestantismus die wahre Bedeutung eines Lebensprincips, (aber leider eines pantheistischen,) die ihm der Katholizismus nach seiner rein äusserlichen Auffassungsweise nicht geben kann.“ Und nun höre man, wie Baur den Pantheismus der neueren protestantischen Theologie schon im lutherischen Lehrbegriff findet. Er sieht die auf katholischem Boden vor und nach dem Sündenfalle in dualistischer Denkweise festgehaltene Uebernatürlichkeit der heiligmachenden Gnade als Gabe des heiligen Geistes für eine solche an, die im neuern Protestantismus, mittelst der Durchbildung des lutherischen Dogma's von der ursprünglichen Gerechtigkeit, mit der menschlichen Natur in wesentliche Einheit gebracht sey. Er setzt also das Wesen des heiligen Geistes als ein solches voraus, welches das Wesen des gefallenen menschlichen Geistes durch innere Immanenz integrirt. Es heisst nämlich:*) „Die neuere Theologie nimmt das Christliche (nämlich das christliche Leben im Geiste) nicht als ein schlechthin übernatürliches, sondern in seiner Uebernatürlichkeit zugleich der Entwickelungssphäre der menschlichen Natur wesentlich angehörendes, ihren Begriff nach seinen innern Momenten realisirendes Princip an, worin mit Recht eine sehr entscheidende und durchgreifende Fortbildung des protestantischen Dogma's anerkannt werden muss,

*) a. a. O. S. 115.

auch blickt das schon aus dem Geiste der ersten Stifter der protestantischen Kirche hervor, wie schon die einfache, in dieser Beziehung noch nicht genug gewürdigte Bestimmung des lutherischen Lehrbegriffs zeigen kann, dass nämlich die ursprüngliche Gerechtigkeit“ (oder deutlicher: das Princip dieser Gerechtigkeit oder der heilige Geist, sofern nämlich die *iustitia originalis* in ihrer übernatürlichen Bedeutung aufgefasst wird) „zur Natur des Menschen selbst wesentlich gehört habe, *iustitiam originalem*, wie Luther sagt, (*in Gen.* 3, S. 209), *non fuisse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatum a natura hominis, sed fuisse vere naturalem.*“

Man wolle hier bemerken, dass auch Luther in der ursprünglichen Gerechtigkeit ein doppeltes, wesentlich verschiedenes Begründungsprincip, deren eines die synthetische Menschennatur, deren anderes der übermenschliche heilige Geist ist, gar nicht unterscheidet. Darum lässt er, mit Verweisung des wesentlichen Dualismus, das Princip der übernatürlichen Gerechtigkeit mit dem Princip der innern geistigen Menschennatur, also das Wesen des heiligen Geistes, mit dem Wesen des Menschengeistes zusammenfallen.

Nach katholischem Lehrbegriff ist in Ansehung der schlechthin übernatürlichen Gerechtigkeitsgabe nur der übermenschliche heilige Geist das gebende Princip, und ist als solches von dem in der Menschennatur synthetisch vereinigten Doppelprincip in Geist und Leib, worin ursprünglich die schlechthin natürliche Gerechtigkeit ihren Grund hatte, in wesentlicher Verschiedenheit vorauszusetzen. Die Gaben selbst besass aber der Urmensch, ungeachtet ihrer principiellen Verschiedenheit, doch in innerer formeller Einheit. In dieser Einheit hatte dann seine Gerechtigkeit eine doppelte Potenz, eine natürliche und übernatürliche. Nur die letztere ist eine unmittelbare Gottesgabe, und wird als Gabe des heiligen Geistes auch Geistesgabe genannt.

So war denn der heilige Geist im Sinne des katholischen Dogma's mit dem durch die blosse Schöpfung schon in natürlicher Gerechtigkeit hingestellten Urmenschen in einer heiligmachenden übernatürlichen Gemeinschaft, und erhob dessen natürliche Gerechtigkeit zu einer übernatürlichen, d. h.: er potenzirte die dem Urmenschen anerschaffene *natura integra* durch die heiligmachende Gnade (für die Freiheitsprobe am Baume der Erkenntniss des Guten und des Bösen, wo der Versucher ihm nahte,) zu einer *natura elevata.*

Wer nun die Principien der ursprünglichen natürlichen Integrität und übernatürlichen Elevation als wesentlich verschiedene auseinander hält, und das Princip der erstern in der harmonisch geordneten synthetischen Menschennatur selbst voraussetzt, dagegen das Princip der letztern in dem wesentlich übermenschlichen heiligen Geiste, der hat die katholische Denkweise. *) Wer aber beide Principien monistisch zusammenfallen lässt, der kann die Integrität und Elevation im Urzustande gar nicht mehr als zwei wesentlich verschiedene Momente unterscheiden, sondern muss alles auf die Integrität zurückführen und in ihr die *iustitia originalis* bloss als eine natürliche im lutherischen Sinne voraussetzen. In ihr war das göttliche und menschliche Wesen im Urmenschen noch in innerer unmittelbarer Einheit; aber mit dem Sündenfalle hörte durch eintretende wesentliche Entzweiung zwischen Gottheit und Menschheit diese Einheit auf, und konnte nur durch neue Integrirung des menschlichen Wesens, mittelst einigender Immanenz, wieder hergestellt und durch sie der rechtfertigende Glaube allein erreicht werden. **)

*) Ich habe im ersten Hefte S. 157 in einer Note schon darauf aufmerksam gemacht, dass Möhler dieses doppelte Moment in der ursprünglichen Gerechtigkeit in der letzten Auflage seiner Symbolik unterschieden habe, während er es in den frühern nicht gethan. Seine Unterscheidung ist aber von der Art, dass ich das von ihm dort angegebene Causalverhältniss dieses doppelten Moments nicht unterschreiben mag.

**) So ist auch für Dr. Tuch (in seinem „Commentar über die Genesis. Halle 1838. S. 46 und 47") der Urzustand des Menschen

Diese Wiederherstellung und Rechtfertigung hat dann aber nicht einen im katholischen Sinne rein übernatürlichen Charakter, und Christus steht nicht durch schlechthin übernatürliche göttliche Causalität als zweiter Adam im gefallenen Menschenstamme, sondern, so wie jene weiter nichts ist als ein der ersten Schöpfung zu ihrer Vollendung nothwendig hinzukommendes Moment, so ist Christus weiter nichts als die durch innere Immanenz wieder eingetretene ursprüngliche wesentliche Einheit oder Identität zwischen Gottheit und Menschheit. In Christo ist diese Wiederherstellung, im Grunde genommen, von solcher Art, dass er nicht der Mensch gewordene Gottsohn, sondern ein Gott gewordener Menschensohn, oder besser: der Gott gewordene Menschenstamm, also nicht Gottmensch, sondern Menschgott ist. In ihm sind Gottheit und Menschheit nicht verschiedene Wesenheiten, sondern zur wesentlichen Einheit wiederhergestellte Lebensformen, und es ist, wie Günther sich ausdrückt, „nur Gott allein, der im Menschen, in Mitte zwischen Leib und Seele, als Geist glaubt."*)

Auch Dr. Carrière sagt ganz in Hegel's Geiste**): „Der Heiland, für dessen Auftreten die Geschichte der Philosophie den nothwendigen Zeitpunkt bestimmt, erscheint als der erste Mensch, dessen Selbstbewusstseyn Gottes Bewusstseyn (Bewusstseyn Gottes im Menschen) ist." Und wenn dann Dr. Carrière hinzusetzt: „Hierin liege

---

„als zwiespaltloses Wesen die Indifferenz des Guten und Bösen." Hierin besteht ihm die unmittelbare Einheit oder die moralische Indifferenz, worin der Mensch in der wesentlichen Einheit mit Gott noch gar kein ihm eigenes Selbstbewusstseyn hat. Der Eintritt des letzteren ist „Aufhebung der moralischen Indifferenz durch die Entzweiung mit Gott," und „das Aufheben jener unmittelbaren Einheit ist wesentlich Sündenfall." Aus diesem Zustande der wesenlichen Entzweiung soll der Mensch nun in den Zustand der wesentlichen Einheit zurückkehren und dadurch wiederhergestellt und gerechtfertigt werden.

*) Im „Letzten Symboliker S. 125."

**) Allgem. Augsb. Zeit. vom 26. und 27. Febr. 1839.

der Kern der hegelschen Philosophie;" so sieht Jeder wohl ein, dass, bei dieser Theorie von einem Menschgott, Hegel's System und die ganze in seinem Geiste sich fortbewegende neuere Theologie das umgestürzte Christenthum ist.

Es ist also ganz in der Ordnung und consequent, wenn Baur a. a. O. S. 116, mit Beziehung auf die lutherische *iustitia originalis*, in folgender Weise fortfährt: „Ist die ursprüngliche Gerechtigkeit eine anerschaffene und natürliche (hier fällt also der Unterschied zwischen *natura integra* und *elevata* ganz weg), so kann auch die restaurirende oder erlösende keinen andern Charakter haben, d. h.: der Erlöser selbst kann keine schlechthin übernatürliche Erscheinung seyn, sondern er ist, nach Schleiermacher's treffender Formel, die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur. *)

§. 46.

Professor Berlage in Münster und seine pantheistisch-lutherische Glaubenstheorie.

Wie sehr auch auf katholischem Boden bei manchen Gelehrten die lutherische Glaubenstheorie und der pantheistische Pro-

*) Aus dem Gesagten mag nun Jeder auch den Schlüssel sich entnehmen zur Beurtheilung der speciellen Polemik Baur's gegen den symbolischen Katholizismus, und insbesondere gegen die günther'sche speculative Auffassung desselben. Baur scheint sich nämlich gar nicht um die Frage nach den Standpunkten und Principien zu kümmern. Es fällt ihm nicht ein, den eigenen Monismus im Gegensatz zum Dualismus auch nur einen Augenblick mit dem letztern für hypothetisch zu erachten, und beide *ab ovo* in Prüfung zu nehmen, sondern sein monistisches Princip ist ihm *a priori* der einzige Maassstab, wonach Alles zu messen ist. Darum muss bei ihm Alles in den Reflex dieses Princips eingehen, und so sieht er im katholischen Dogma lauter Aeusserlichkeiten, und in Günther's speculativer Auffassung desselben lauter Widersprüche und Wunderlichkeiten. Er sieht aber nur das Spiegelbild seines eigenen Princips, indem dieses allerdings auf symbolischem Boden der auf dem Kopfe stehende Katholizismus und auf speculativem Boden der umgekehrte Günther ist! Ich hoffe bei einer andern Gelegenheit in dieser Hinsicht Baur noch näher zu berücksichtigen. Man vergl. über ihn auch die unten folgende zweite Note in §. 48.

testantismus sich schon geltend gemacht, habe ich im ersten Hefte, mit besonderer Rücksicht auf die Tübinger Schule, bereits gezeigt. In der letzten Zeit hat Professor Berlage in Münster dafür einen neuen Beleg gegeben.*) Seine pantheistische Anschauungs- und Gefühlsweise drängt sich jedoch, auch dem aufmerksamen Leser, mehr wie im Nebel als im hellen, klaren Lichte auf.**) Auf mich wenigstens hat sein Buch diesen Eindruck ge-

---

*) In seiner „Einleitung in die christ-katholische Dogmatik. Münster, 1839."

**) Es erklärt sich dieses aus der doppelten Sollicitation, die auf Berlage's geistige Entwickelung ihren Einfluss geübt hat, ohne dass es weder der einen, noch der andern sollicitirenden Potenz gelungen zu seyn scheint, in seinem Geiste die Alleinherrschaft zu gewinnen. Denn ungeachtet Berlage gegenwärtig als Kämpfer ganz auf Seite der tübinger Schule steht, so kann es doch dem sinnigen Leser seiner Schrift nicht entgehen, dass der geistige Einfluss des frühern Lehrers in Bonn durch den spätern Einfluss der tübinger Richtung noch nicht ganz hat verwischt werden können. Es ist aber für gewisse Geister immer ein Unglück, wenn sie von zwei Seiten her ihre Richtung erhalten; weil dann für sie eine schiefe und mehr oder weniger abnorme Entfaltung unvermeidlich ist. Sie bringen es nicht zur klaren Einsicht in die verschiedenen sich wesentlich entgegengesetzten Potenzen des Zeitgeistes, und so gerathen sie bei ihrem zwar guten Willen, aber mehr receptiven als productiven Verhalten, in geistige Unbestimmtheiten. Dieses möchte bei Berlage insbesondere aus dem höchst auffallenden Umstande Jeder entnehmen können, dass er dem Bewusstseyn gleichsam verfallen zu seyn scheint, seine Schrift bestehe aus lauter „Andeutungen." So heisst es in §. 2 auf S. 24: „die bisher gegebenen Andeutungen mögen — — — genügen." Ferner in §. 3, S. 55: „die Gottesidee ist nach den gegebenen Andeutungen u. s. w." Und im Anfange des §. 5, mit Beziehung auf §. 4: „das Resultat der bisher gegebenen Andeutungen u. s. w." In demselben §. S. 92: „Aus den gegebenen Andeutungen ist einleuchtend —". Und auf S. 99 in der Note: „Wenn man die obigen Andeutungen mit Schärfe auffasst." Ferner im Beginne des §. 7, S. 120, mit Beziehung auf §. 6: „Wenn wir nun die bisher kurz angedeuteten Momente zusammenfassen u. s. w." Und in §. 8, S. 158 in der Note: „die obigen Andeutungen mögen genügen —", und in derselben Note: „In dem oben angedeuteten Sinne." Eben so S. 159: „Nach den gegebenen Andeutungen — — —". Doch wozu gerade alle Belegstellen für die Bewahrheitung meiner ausgesprochenen Vermuthung über Berlage's Selbstbewusstseyn aufsuchen, da die bereits angeführten gewiss jeden Leser schon befriedigen werden. Unter so bewandten Umständen wäre es freilich besser gewesen, wenn Ber-

macht. Die darin befindliche Glaubenstheorie möchte wohl gut lutherisch heissen können, aber gewiss nicht katholisch, was Jeder aus folgender Betrachtung sich entnehmen mag.

Eine Unterscheidung des Denkglaubens und Freiheitsglaubens findet man bei Berlage nicht vor. Für ihn ist der christliche Glaube nach seiner tübinger Anschauungsweise eine mit der Taufe dem Menschen eingepflanzte Wesensetzung, „eine dem Wesen nach in der Taufe ihm eingegossene Tugend.“ *) Er ist ihm als *fides habitualis* „ein lebendiger Glaubenskeim, der dem jungen Menschen durch die Taufgnade eingepflanzt wird. **) Wer sieht nicht hier die Ansicht von der wesentlichen Immanenz des Lutherthums sich geltend machen, und wer möchte Anstand nehmen, zu behaupten, dass nach dieser Theorie der Ungetaufte gar keinen Keim zum Glauben und darum gar keine Glaubensfähigkeit in sich hat, und dass Berlage bei nur einiger Consequenz der von Luther aufgestellten dritten heidelberger These seine Beistimmung nicht versagen könne, wonach es probabel ist, dass alle Werke der nicht getauften Menschen, so gut sie auch scheinen mögen, lauter Todsünden sind.

Die *fides habitualis* scheint ausserdem für Berlage in ihrer Wesenhaftigkeit von solcher Bedeutung zu seyn, dass der Getaufte unter allen Umständen als ein lebendiges Glied am Leibe Christi fortbesteht. Denn dieser Glaube ist ihm „der Kraft und Potenz nach im getauften Kinde, und dieses ist und bleibt ein wirkliches, gläubiges Glied der katholischen Kirche, ein lebendiges Glied am Leibe Christi, mag

---

lage seinen ersten Lehrer ganz unberührt gelassen hätte, weil man zu dessen Beurtheilung mit blossen Andeutungen nicht ausreicht, vielmehr die tiefste Principienkenntniss nothwendig hat, die man in Berlage's Schrift gänzlich vermisst. Ueber Berlage's Pantheismus vergl. die letzte Note in §. 48.

*) a. a. O. S. 155.

**) a. a. O. S. 156.

es denn auch späterhin niemals zum actuellen katholischen Glauben gelangen, indem es z. B. von protestantischen Eltern geboren ist und eine protestantische Erziehung erhält, oder indem es gar in einer jüdischen Umgebung aufwächst und äusserlich ein Jude wird. Der durch die Taufe eingegossene Glaube bleibt unter allen diesen Verhältnissen als *fides habitualis* oder als *fides implicita* zurück, so lange der freie Mensch **die erkannte Wahrheit nicht geradezu verschmäht und dem formellen Unglauben** sich hingiebt;*) d. h.: so lange der freie Mensch noch keine Sünde in den heiligen Geist begeht, die weder hier noch dort vergeben werden wird.

Wie aber steht es nun nach Berlage's Glaubenstheorie mit denjenigen Sünden, die als Todsünden des Fleisches und der Leidenschaft noch nicht den Glauben in formellen oder böswilligen Unglauben verkehren, vielmehr denselben als todten Glauben im Menschen noch bestehen lassen, und was für ein Verhältniss haben diese der Vergebung anheimgegebene Todsünden zur Heilsbahn des getauften Menschen?

Ich weiss nicht, ob Berlage es auf irgend einen stichhaltigen Grund hin wird läugnen können, dass hier die von Luther aufgestellte vierte heidelberger These die rechte Antwort enthalte, wonach alle Werke der Gerechtfertigten, so scheusslich sie auch seyn und so böse sie auch scheinen mögen, doch verdienstlich seyen für's ewige Leben. Denn es muss ja, nach seiner Ansicht, der Glaube allein auch ohne alle Werke schon für rechtfertigend gehalten werden. Wenn also der Mensch seinen Glauben nur nicht durch die Sünde wider den heiligen Geist böswillig in einen formellen Unglauben umkehrt; so kommt es auf diejenigen Werke gar nicht an, die von der katholischen Kirche ausser jener nicht zu ver-

*) a. a. O. S. 157 und 158.

gebenden Sünde immer noch als zu vergebende Todsünden angesehen werden, und wodurch der Mensch auch noch den Taufbund bricht und die Quelle der sacramentalischen Gnade sich verschliesst, wenn gleich er als Todsünder in dem todten Glauben an Christum, mittelst der nichtsacramentalischen *gratia praeveniens* verbleiben und durch ihn auf dem Boden des Gewissens zur Reue und Busse hinkommen kann. Solch ein Todsünder ist denn allerdings im Gewissen wieder lebendig, aber er ist darum ohne vorher erlangte Sündenvergebung nicht schon zugleich wieder ein lebendiges Glied am Leibe Christi und eben so wenig in der innern sacramentalischen Gemeinschaft des heiligen Geistes. Er ist als Getaufter nur noch in der sichtbaren Kirche geblieben.

Oder sollte es Berlage vielleicht unbekannt seyn, dass nach der katholischen Lehre die sichtbare Kirche Sünder und Gerechte in sich trägt, von denen nur die letzteren zugleich in der unsichtbaren Gemeinschaft des heiligen Geistes sich befinden und lebendige Glieder am Leibe Christi sind; nicht aber die ersteren? Wohl können diese als innerlich abgeschnittene und abgefallene Glieder durch den Empfang des Sacraments der Busse und des Abendmahls zur innern unsichtbaren Kirchengemeinschaft wieder zugelassen und auf den Stamm und Weinstock des sacramentalischen Leibes Christi wieder eingepfropft werden; aber sie sind es noch nicht vor dem Empfange des einen und andern Sacraments.

Will also Berlage consequent seyn, so kann er nicht umhin, mit Luther unter den Getauften das Sacrament der Busse für ganz überflüssig zu erklären. Denn nach seiner Theorie könnte es nur für die bereute Sünde wider den heiligen Geist noch beibehalten werden, d. h.: für diejenigen Fälle, wo ein Mensch die klar erkannte Wahrheit böswillig mit formellem Unglauben verschmäht hatte und später doch noch zur Busse kommt.

Zwar unterscheidet Berlage weiterhin auch zwischen dem todten und lebendigen Glauben, befasst aber diese doppelte Glau-

bensform in ganz neuer Art unter den Begriff des „actuellen“ Glaubens.*) Denn nach alter Art versteht man unter actuellem Glauben bloss den lebendigen und geübten, was nach der im katholischen Katechismus vorkommenden Redensart durch Erweckung des Glaubens in Gebeten und durch sogenannte Glaubensacte geschieht. Der Glaube soll dadurch, mittelst Vorführung seines Gegenstandes, in Uebung und Lebendigkeit erhalten werden, damit er uns zur Zeit der Versuchung mittelst der Gnade als Schild diene und Kraft verleihe.

Weil demnach Berlage den Unterschied zwischen todtem und lebendigem Glauben in dem „actuellen“ Glauben voraussetzt; so kann er den Gegensatz zwischen Glauben und Unglauben nur mit Beziehung auf die *fides habitualis* sich denken, so dass der Unglaube, als habituelle Verneinung dieser *fides*, zugleich einen fortgesetzten actuellen Widerstand gegen dieselbe einschliesst. Hat nun Jemand, bei klar erkannter Wahrheit, solch einen böswilligen ungläubigen Widerstand geleistet und lässt dann reuevoll davon ab; so ist er als neugläubiger Mensch in der Bereuung seines formellen Unglaubens, auch nach Berlage's Theorie, des Busssacramentes bedürftig, damit sein neuer Glaube wieder lebendig werde und nicht todt bleibe. Berlage sagt nämlich: „Bereuet nun der gläubige Mensch wirklich die begangene Sünde des Unglaubens, so wie seine übrigen Sünden“ (die hier nur als Appendix erscheinen, gleichsam als *peccata levia*,) „und fasst er den festen Entschluss zu einem neuen Leben; so wird der todte Glaube zum lebendigen Glauben, die heiligmachende Gnade, die *fides caritate formata* wird ihm unter Vermittelung der entsprechenden Sacramente (des Sacraments der Busse für den schon Getauften, des Sacraments der Taufe für den Heiden und Juden)**) eingegossen, als ein le-

*) a. a. O. S. 168.

**) Wenn Berlage hier den Heiden und Juden als Ungetaufte unter den Begriff des gläubigen Menschen mit befasst, der die Sünde des Un-

bendiges inneres Princip, welches alles Unheilige und Unreine im Menschen zerstört. *)

Fragt man aber auch hier wiederum, wie es nach diesen letzten Worten mit der katholischen Lehre von dem Unterschiede der habituellen und actuellen Heiligung und mit derjenigen Genugthuung sich verhalte, die dem Todsünder zur Erringung einer vollendeten actuellen Heiligkeit, auch nach schon empfangenem Busssacramente, für die zurückbleibenden Sündenfolgen durch fortgesetzte actuelle Busse noch zu leisten übrig bleibt; so sehe ich nicht, wie Berlage wegen der Antwort vor einem katholischen Publikum sich aus der Verlegenheit helfen will. Denn schwerlich möchte nach seiner Einpflanzungs- und Eingiessungstheorie, die eine wesentlich andere ist, als die des tridentinischen Concils, von jener Genugthuung des Sünders in irgend einem Falle noch die Rede seyn können. Weit eher könnte sie in lutherischer Weise wie eine Blasphemie auf die Genugthuung Christi erscheinen; weil diese bei solchen Ansichten nicht bloss habituell, sondern auch actuell alles zudeckt, in gut lutherischem Sinne.

Mag nun Berlage immerhin katholische Gesinnung in sich tragen, woran ich nicht zweifele, da er selbst seine Glaubenslehre für die wahrhaft katholische ausgiebt; so kann das nicht hindern, ihn darauf aufmerksam zu machen, in welch einer Selbsttäuschung er sich befinde, wenn er über die von ihm ausgebildete Glaubenstheorie in folgender Weise sich ausspricht: **)

„Die gegebenen Andeutungen mögen zu einer kurzen Charakteristik der **katholischen** (?) Lehre vom Glauben als *fides habitualis*, und dem Processe seiner Ent-

---

glaubens bereut; so begeht er gegen seine Glaubenstheorie eine Inconsequenz, und kommt dadurch offenbar mit sich selbst in Widerspruch, da für ihn nur der Getaufte eine Glaubensfähigkeit in sich hat, und nicht auch der Ungetaufte.

*) a. a. O. S. 168 und 169.

**) a. a. O. S. 158.

stehung genügen. Die **katholische** (?) Kirche offenbart durch diese ihre Lehre vom Glauben recht eindringlich und lebendig den Reichthum ihrer Liebe, es ist eine wahrhaft liberale, tolerante Kirche, voll überströmender Milde und Güte; alle, welche getauft sind, sey es nun mit der Taufe des Wassers, des Blutes oder des Geistes, sind Gläubige, mögen sie denn auch äusserlich nicht in der katholischen Gemeinschaft leben*) und ihr actueller Glaube demnach nicht der katholische seyn, sie sind wirkliche Glieder ihres Leibes. **)

*) Man wird bemerken, dass Berlage das Verhältniss der Getauften zur Kirche, der katholischen Ansicht zuwider, gerade umkehrt; da ja nach dem katholischen Dogma jeder mit Wasser Getaufte unter allen Umständen und Verhältnissen, auch wenn er innerlich abfällt, doch immer noch äusserlich ein Glied der Kirche, d. h.: ein Glied der sichtbaren Kirche, bleibt. Dieses gilt von jedem Getauften, er mag Katholik oder Protestant seyn. Es ist daher ein grosser Irrthum, wenn man protestantischer Seits glaubt: das katholische Dogma von der allein seligmachenden Kirche bewege sich in der Aeusserlichkeit und bedinge das Heil durch die thatsächliche Mitgliedschaft der sichtbaren katholischen Kirche. (Vergl. S. 18 Note.) In diesem Falle könnte kein Katholik, so schlecht er auch handeln möchte, verloren gehen, was freilich auf eine calvinische Prädestination hinführen würde, die aber die kathol. Kirche verdammt hat.

**) Bei diesen pantheistisch-lutherischen Ansichten darf es nicht Wunder nehmen, warum Berlage's Urtheil über Hermes ein solches geworden ist, als es in der genannten Schrift thatsächlich vorliegt. Für Berlage ist nämlich der Gläubige gleichsam ein durch Gott in wesenhafter Immanenz erfülltes Organ, und es wäre eine Sünde des Hochmuths, wenn man sich beigehen lassen wollte, einen noch anderen Glauben zu besitzen, als den innern Gnadenglauben. Weil nun Hermes die Autonomie des eigenen Geistes in Folge der geistigen Selbstachtung von der Autonomie Gottes unterscheidet, und natürliche Pflichten anerkennt, die im Gewissen dem Glauben an Gott u. an positiv-göttliches Offenbarungsgesetz vorhergehen; so ist Hermes System für Berlage aus lauter „Hochmuth und Egoismus" hervorgegangen. Denn Berlage muss, nach seiner Glaubenstheorie, worin er zwischen Denkglauben und Freiheitsglauben nicht unterscheidet und darin einschliesslich auch zwischen Denkgesetz und Freiheitsgesetz, zwischen Intelligenz und freiem Leben gar keinen Unterschied macht; eine ganz besondere Qualität von Demuth für sich in Anspruch nehmen, eine solche nämlich, die nicht bloss eine Verzicht-

§. 47.

Fernere Entwickelung des lutherischen Pantheismus aus dem Dogma vom Abendmahl, nebst einer Würdigung des Leo'schen *„Deus in pyxide"* und des Schulz'schen „Herrgotts im Monstranzhäuschen."

Für die Beurtheilung der lutherischen und reformirten Abendmahlslehre ist zunächst zu bemerken, dass es im Princip des Pantheismus liegt, die Materie in demselben Maasse mit der Natursubstanz zu identificiren, wie auch diese und die Substanz des Geistes mit

---

leistung auf praktische Geltendmachung selbstständiger Einsicht und Ueberzeugung in kirchlichen Verhältnissen einschliesst, wo z. B. die kirchliche Pflicht gebietet: einem Ausspruche des Oberhauptes auch in Fällen einer bestehenden *quaestio facti* mit unbedingtem Gehorsam sich zu unterwerfen, und der sprechenden Auctorität gegenüber, so lange der Ausspruch nicht abgeändert wird, jeden auch noch so grossen Reiz zum Widerspruch in sich zu unterdrücken und somit auf kirchlichem Boden und in kirchlicher Stellung in gehorsamer Demuth ein ehrerbietiges Stillschweigen zu beobachten; sondern die auch sogar eine Verzichtleistung auf alle selbstständige Einsicht und Ueberzeugung an sich einschliesst (vergl. a. a. O. S. 162 und 163†)), so dass wir, wie es gleich darauf heisst: „unsern Verstand, der alles gern selbst zu erforschen sucht, in Fesseln legen müssen, und von der herrlichsten Gabe, die uns Gott verliehen hat, keinen Gebrauch machen dürfen;" oder kurz: Berlage muss bei seiner pantheistischen Anschauungsweise, vermöge seiner katholischen Gesinnung, eine solche Art Demuth für sich in Anspruch nehmen: die nicht etwa, im Geiste der katholischen Kirche, die glänzende Tugend freier Selbstverläugnung in sich schliesst, sondern vielmehr, im Geiste der lutherischen Glaubenstheorie, den finstern Abgrund wissenschaftlicher Selbstvernichtung uns zumuthet. Für ihn giebt es neben jener kirchlichen Tugend nicht auch wissenschaftliche Pflichten, die es ohne Verletzung jener Tugend uns gebieten: die selbstständige Einsicht ausserhalb des kirchlichen Lebensstandpunktes, jedoch mit Vermeidung jeder Opposition gegen die kirchliche Auctorität, zur Bekämpfung der falschen Wissenschaft geltend zu machen; ja er muss sogar denjenigen, der in Fällen einer *quaestio facti* neben jener Demuth auf kirchlichem Boden doch auch den Kampf auf wissenschaftlichem Boden als Pflicht ansieht, für einen Heuchler und Lügner erklären, wie auch ich dieses Urtheil, bei meiner jüngsten kirchlichen Gehorsamserklärung, über mich ergehen sah.

---

†) Diese Seitenzahl kommt in Berlage's Schrift zweimal vor, was ich für das Nachschlagen bemerke.

dem Wesen Gottes. In dem wissenschaftlichen Umschwunge des Protestantismus durch die kantische Philosophie trat diese Identificirung in's Leben des philosiphirenden deutschen Zeitgeistes, und erreichte in Hegel seine Spitze, nachdem sie thatsächlich ihren Keim schon im Princip des Lutherthums angesetzt hatte, wie dieses aus einer näheren Betrachtung der lutherischen Abendmahlslehre, in ihrem Unterschiede von der katholischen und der reformirten, leicht zu ersehen ist; wenigstens dann, wenn man nicht am Worte kleben bleibt, sondern für die Erklärung des Worts und Symbols den unterliegenden Geist richtig zu erfassen bestrebt ist.

Ich will es versuchen, diese innere Seite des principiellen Lutherthums auf ihren eigentlichen pantheistischen Geist zurückzuführen. Dieses kann dadurch am besten geschehen, wenn zuvor das thatsächlich-biblische Dogma der katholischen Abendmahlslehre in seinem Unterschiede von dem lutherischen und reformirten vorgeführt, und dann erst, gegenüber dem lutherischen, im Geiste Christi und seiner Kirche zum höheren Bewusstseyn erhoben wird. Auch ist das um so nothwendiger, da es lutherischer Seits, mittelst eines versteckten Verstandesrationalismus, wegen seines allerdings antilutherischen, aber darum nicht antichristlichen Inhaltes, gar gewöhnlich des Götzendienstes und des Heidenthums angeschuldigt wird. So spricht Leo*), mit Beziehung auf dieses katholische Dogma, von einem „heidnischen Reichthum," und David Schulz nennt**) die katholische Abendmahlslehre: „eine widersinnige, wahrhaft heidnische Lehre, die Gott in's Sinnliche herabzieht und im Sinnlichen angebetet wissen will." Bei Lichte besehen, findet man aber das Heidenthum auf der andern Seite.

Es ist merkwürdig, dass die Verheissung des Abendmahls im 6ten Capitel bei Johannes, so wie auch die Einsetzungsworte

---

*) In seinem Sendschreiben an Görres. Halle, 1838. 2te Aufl. S. 98.

**) In seiner „Abendmahlslehre, 2te verbesserte Aufl., mit einem Abriss der Geschichte dieser Lehre. Leipzig, 1831." S. 322.

bei den drei anderen Evangelisten und die Worte des Apostels, I. Cor. 11, von allen drei Hauptconfessionen zur Begründung ihrer Ansicht benutzt werden. Es liegt darin der thatsächliche Beweis, dass aus dem todten Buchstaben sich alles machen lasse, sobald man in dogmatischen Dingen bei Lesung der Bibel den Grundsatz aus dem Auge verliert: den Wortsinn so lange festzuhalten, als für eine allegorische Erklärung kein objectiver wie von selbst sich aufdringender Grund gefunden wird. Darum ist der von Hug für den Geschichtsforscher ausgesprochene Grundsatz,*) dass er fragen müsse: „Geschichte, wie sprichst du zu mir?“ auch für den Bibelforscher unerlässlich, weil ohne die Frage: „Göttliches Wort, wie sprichst du zu mir?“ die biblische Lehre nothwendig für den Erklärer denjenigen Geist und Sinn erhält, den er im voraus schon mitbringt, und durch einen oft mühsamen kritischen Commentar, der nicht selten nach Möglichkeiten sucht, die der Verstand zu finden wünscht, in sie hineinträgt. So auch verhält sich's mit der lutherischen und reformirten Auffassung der Verheissungs- und Einsetzungsworte des Abendmahls, gegenüber der katholischen.

Der nach göttlicher Belehrung sich sehnende und göttlicher Wahrheit bedürftige Katholik fragt: „Göttliches Wort, wie sprichst du zu mir?“ Und er hört Christum bei der Einsetzung des Abendmahls über das von ihm gesegnete und den Aposteln zur Speise dargereichte Brod aussprechen: „Das ist mein Leib,“ und über den gesegneten Kelch: „Das ist mein Blut;“ und so glaubt er seinem Heilande unf dessen göttliches Wort, und nimmt an, dass nicht Brod und Wein, sondern der wahre Leib und das wahre Blut Jesu im katholischen Abendmahle gereicht werde.

---

*) So viel ich mich erinnere, in der früher erschienenen Freiburger Zeitschrift in einer Recension über Hartmann's Pentateuch, die ich Hug zuschreibe.

Der Reformirte ist zwar ebenfalls, sofern er ein confessioneller Gläubiger ist, nach göttlicher Belehrung sich sehnend und göttlicher Wahrheit bedürftig, aber seine Bedürftigkeit ist nicht eine rein objective. Denn wo er jene Worte Christi hört, da klingt's schon auf subjectivem Boden in seinen Ohren: „das bedeutet meinen Leib," und „das bedeutet mein Blut;" und er hört dieses nicht objectiv, sondern subjectiv. Er ist aber nichts desto weniger durch eine unterlaufende Täuschung in dem guten Glauben, dass er es objectiv höre, dass also Christus so zu ihm spreche und nicht ein Vorurtheil.

Auch der Lutheraner geht mit Sehnsucht nach göttlicher Belehrung und nach göttlicher Wahrheit zur Bibel; aber auch er hat ein verstimmtes Organ. Denn wo er jene Worte Christi hört, da klingt's schon in seinen Ohren: „in, mit und unter dem Brote," und so hört er denn auch die objectiv tönenden Worte der Bibel mit dieser subjectiven Beimischung. Er ist aber ebenfalls in dem guten Glauben, dass Christus die Worte nur so habe verstanden wissen wollen, und nimmt nun in, mit und unter dem Brote das Mysterium der wirklichen Gegenwart Christi im Abendmahl gläubig an, und sagt*): „Ausserdem, dass es ein Mysterium ist, ist es auch Brot und Wein; denn Brot nennen wir ein Gebäck, welches die und die bestimmten Eigenschaften hat, und da die Hostie nach der Consecration alle diese Eigenschaften fortwährend auch behält, bleibt sie auch Brot u. s. w. Diese äusserliche, sinnliche Seite des Sacraments gehört ihrer Natur nach vor das Forum des gemeinen Verstandes, und weder Frechheit noch Dummheit zieht sie ungehörig dahin."

Christus aber spricht unausgesetzt durch drei Evangelisten über das gesegnete Brot: „das ist mein Leib," und über den gesegneten Wein: „das ist mein Blut," und da hört nun der

*) Leo a. a. O. in der Vorrede S. V.

Katholik einschliesslich in Christi Worte auch die objective Verneinung des reformirten und lutherischen Dogma's. Denn er hört in dem „ist" nicht das Wort: „bedeutet," sondern dessen Verneinung, und in dem „Leib und Blut" nicht die Worte: „Brot und Wein," sondern deren Verneinung.

Wenn wir also bei Lesung der Bibel festhalten an der Frage: „Göttliches Wort, wie sprichst du zu mir?" und dabei absehen von allen eingesogenen Vorurtheilen; so hören wir nur das katholische Dogma von Christo in der Bibel aussprechen, und in ihm die thatsächliche Verneinung des reformirten und lutherischen Dogma's.

Aber es erhebt sich der Zweifler, und will den „gemeinen Verstand" das Gehörte nicht so verstehen lassen, wie er es hört, sondern wie er es nicht hört. Er raunt ihm in's Ohr: der Wortsinn sey widersprechend, und könne nur figürlich, oder in, mit, unter verstanden werden. Aber der „gemeine Verstand" des gläubigen Katholiken lässt sich dadurch nicht irre machen, sondern gedenkt der göttlichen Worte, die Christus zu den ungläubigen Juden, als sie mit einander zankten und sprachen: „wie kann dieser uns sein Fleisch zu essen geben," auf eine dem Verstande höchst verständliche Weise aussprach: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset und sein Blut nicht trinket, so habt ihr kein Leben in euch. Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm."

Aber der Zweifler weicht nicht, und raunt fort und fort in's innere Ohr: „wer kann es glauben, wenn es nicht figürlich, oder in, mit, unter verstanden wird, da es sonst allem Verstande widerspricht; wie konnte Christus den Aposteln sein Fleisch und Blut zu essen geben, da er leiblich vor ihnen sass, und nur gesegnetes Brot und gesegneten Wein ihnen reichte, und „„wie konnten die Apostel an so etwas Widersinniges und

Grässliches geglaubt haben."" *) Also ist der Unglaube an den Wortsinn jenes Ausdrucks weder Frechheit noch Dummheit, sondern ganz in der Ordnung und vernünftig."

Und der „gemeine Verstand" des gläubigen Katholiken lässt sich auch dadurch nicht irre machen, sondern gedenkt der Worte Jesu, wonach dessen Fleisch und Blut im Abendmahl nicht in sinnlichem, sondern in übersinnlichem, nicht in materiellem, sondern in substanziellem Sinne geglaubt und erfasst werden soll; dass nämlich kein irdisches Brot gereicht werde, sondern ein himmlisches, nach den Worten beim *agnus Dei* im h. Messopfer: *panem coelestem accipiam et nomen Domini invocabo*, und dass dieses Himmelbrot als das transsubstanziirte oder umgewandelte irdische Brot unter dem bleibenden sinnlich-materiellen Zeichen der wahre substanzielle Leib Jesu Christi sey, da es bei Johannes heisst: „Gleichwie der lebendige Vater mich gesandt hat, und ich durch den Vater lebe; so wird auch der, welcher **mich** (mein Fleisch und Blut) isst, durch mich leben. Dies ist das Brot, welches vom Himmel herabgekommen (also nicht das irdische): wer dieses Brot isst, der wird leben in Ewigkeit."

Der Zweifler aber will nicht weichen, und raunt stärker: da sehe man die figürliche Bedeutung, indem Jesus vom Brote spreche; „er habe also seine vorigen Worte zurückgenommen." Bei solchen Zumuthungen aber spricht der gläubige Katholik: Weg von mir, Zweifler! — und er gedenkt der Worte, die der Heiland, im Hinblick auf seine Auferstehung und Him-

*) David Schulz a. a. O. S. 304. Auch auf S. 69 wird das katholische Abendmahl als etwas „Schauderhaftes und Entsetzen Erregendes" bezeichnet. Kein Wunder, da Schulz es „sinnlich" nimmt und „grobmaterialistisch," was dem Katholiken fern liegt. Hätte Schulz die kathol. Abendmahlslehre in ihrem innern Wesen gekannt, so konnte er sein Buch nicht schreiben, nun aber ist sie für ihn ein Kind aus unbekanntem Lande, worüber das rechte Urtheil ihm fehlt.

melfahrt, zu seinen Jüngern sprach, da auch sie an seiner Rede Anstoss zu nehmen anfingen, weil sie dieselbe sinnlich und irdisch, aber nicht geistig und himmlisch auffassten: „Ist euch das anstössig? Wie denn, wenn ihr den Sohn sich dahin werdet erheben sehen, wo er zuvor war? Der Geist ist es, der Leben giebt; das Fleisch nützt nichts. Die Worte, die ich zu euch rede, sind Geist und Leben. **Aber, es giebt einige unter euch, die nicht glauben.**"

Hieraus möge man zunächst entnehmen, dass vom rein thatsächlichen, oder historisch-dogmatischen Standpunkte, der auch der historisch-kritische genannt werden kann, und der, beiläufig bemerkt, für die Auffindung des *credo* der Standpunkt von Hermes ist; das katholische Dogma vom Abendmahl als ein rein-biblisches objectiv uns entgegen tritt. Nur dürfen wir dieses Dogma nicht sinnlich, sondern müssen es geistig, nicht irdisch, sondern himmlisch auffassen, und dürfen also, wo der sinnliche und irdische Verstand dessen Inhalt mit seinem empirischen Urtheile nicht erreicht, deswegen noch nicht von dem Wortsinne der Bibel abgehen. Liegt doch darin für das Urtheil des Verstandes noch weiter nichts als Unerreichbarkeit des Dogma's, aber nicht auch Widerspruch.

Es wäre also eine Anmassung des Verstandes, wenn er den Glauben an einen übersinnlichen Gegenstand, der für sein sinnliches Urtheil bloss unerreichbar ist, als einen ihm widersprechenden erklären, und entweder ganz verwerfen, oder doch nur in solchem Sinne ihn beibehalten wollte, dass sein empirisches Urtheil keine Einschränkungen erleidet. In dieser Anmassung läge ein Herabziehen des dem empirischen Verstande unerreichbaren übersinnlichen und himmlischen Gebiets in den Bereich des sinnlichen und irdischen, d. h.: es läge darin eine pantheistische Vermischung und Identificirung des einen Gebiets mit dem andern.

Für den Verstandesmenschen, der bloss im Gebiete des empirischen Urtheils sich bewegt, ist es z. B. eine Unbegreiflichkeit,

dass der vor den Aposteln sitzende Jesus sein Fleisch und Blut unter den Brot- und Weingestalten zur Speise dargereicht habe; dass also die früher dagewesene Substanz des Brotes und Weines in die Substanz des Leibes und Blutes Jesu umgewandelt sey. Der Gegenstand dieses Urtheils ist nämlich gar nicht das sichtbare und tastbare materielle Zeichen, als *natura naturata*, also nicht das, nach Hegel'schem Ausdruck, von Leo *) sogenannte „empirische Ding,**) und kann also unmöglich der Leo'sche *Deus in pyxide*, oder der Schulz'sche „Herrgott im Monstranzhäuschen"***) seyn, sondern er ist die für Sinn und Verstand in keiner Erscheinung gegebene Substanz, als *natura naturans*. Auf objectivem Naturboden ist die Substanz nicht Materie und Form, also nicht das erscheinende Real- und Formalseyn, worin das Leo'sche empirische Ding und Gebäck als *natura naturata* besteht; sondern das dem Gebäck unterliegende, nicht erscheinende Real- und Formal-Wesen, welches zu jenem sich verhält, wie der nicht-empirische Grund zum empirischen Seyn, wie eigentliches Naturnumenon, (nicht wie kantisches oder lutherisches) zum eigentlichen Phänomenon.

*) a. a. O. S. 97.

**) Das Hegel'sche empirische Ding ist noch nicht einmal die *natura naturata* im gewöhnlichen Sinne, als erscheinendes objectives Naturseyn, sondern ist nur der objective Schein oder die *natura fucosa*. Ihr entspricht die *natura fucans* oder die den Schein gebende Natur; jener hingegen entspricht die *natura naturans*, welche das Seyn giebt.

***) Schulz sagt nämlich a. a. O. S. 324, bei Angabe des katholischen Gebrauchs, wonach bei Hintragung der Eucharistie zu Kranken und Sterbenden der Glöckner ein Zeichen für die Begegnenden zur Anbetung giebt: „Dieses sey eine von so manchen Thorheiten, welche mit diesem **sichtbaren und greiflichen Herrgott** noch fort und fort von Christen getrieben werde, die doch wissen sollen, dass Gott nicht wohne in Tempeln von Händen gemacht, also noch weniger in einem **Monstranzhäuschen** aufbewahrt werden möge, worin doch zuletzt seine vorgebliche Gestalt, wie alles leiblich Gestaltete, verwese und zerfalle." — Dieses Verwesen wird im folgenden §. seine Beleuchtung finden.

Wo man aber das erscheinende Seyn in der Natur auf das Formalseyn beschränkt, auf Farbe, Gestalt und Geschmack, und nun das Realseyn oder das lutherisch Leo'sche empirische Ding und Gebäck zur Substanz erhebt; da kann es nicht fehlen, dass dasjenige, was der Katholik unter Substanz versteht, für den Lutheraner ganz etwas Anderes und Höheres ist, und umgekehrt, was der Lutheraner unter Substanz versteht, von dem Katholiken als Substanz verneint und nur für geformte Materie (Realseyn) oder Gebäck angesehen wird.

Dem Lutheraner ist dasjenige, was dem Katholiken in der *natura naturata et formata* nur erst das in der Natur gegebene Real- und Formalseyn (geformte Materie) ist, schon die *natura naturans et formans* oder das Wesen; und was ihm nur erst das dem Real- und Formalseyn als tastbarem und sichtbarem Zeichen unterliegende untastbare und unsichtbare Wesen ist, hat für den Lutheraner schon eine über die Natur hinausgehende Bedeutung, und wird dann als *Deus naturans* mit dem Wesen Gottes verwechselt. Daher der *Deus in pyxide!*

So gelangt nun die *natura naturans* oder das Naturwesen beim Lutheraner ganz unvermerkt durch den pantheistischen Verstand zu göttlicher Ehre, und die Natur ist ihm eben so sehr als auch die Gottheit, dem wahren Wesen nach, ganz abhanden gekommen. Der Lutheraner lebt daher in Ermangelung besserer Einsicht in dem guten Glauben, als sey das materielle Naturseyn schon das Wesen und das substanzielle Naturwesen schon mehr als das, nämlich göttliches Wesen, welches nun identisch ist mit dem Wesen Christi.

So kommen wir an demselben Punkte in der unsichtbaren lutherischen Kirche beim göttlichen Wesen Christi wieder an, wo uns auch der durch Luther in seinem Dogma von der Kirche thatsächlich negirte katholische Gegensatz zwischen Priesterstand und Laienstand hinführte. Nur sehen wir hier, dass das vergötterte Naturwesen es ist, welches die *bona fides* des Lutheraners für das Wesen Christi hält, während er das Geistwesen als *mens co-*

gitans für das des heiligen Geistes ansieht, und nun durch innere Immanenz die gerechtfertigte und geheiligte Gemeinde im Glauben auf echt-pantheistische Weise als *mens cogitata* hinstellen lässt. *)

Thue ich aber dem lutherischen Dogma vielleicht Unrecht? und bin ich nicht in der entwickelten Auffassung auf Abwege gerathen? So fragte ich mich, als ich die voranstehende Entwickelung geschrieben hatte, und stellte dann folgende neue Betrachtungen an, die mich in der Ueberzeugung von der Richtigkeit meiner Auffassung nur bestärkten.

Aus dem Gesagten geht schon hervor, dass sowohl im katholischen als auch im lutherischen Dogma über das Abendmahl ein doppeltes Urtheil gefällt wird, ein empirisches und ein metaphysisches. Das erstere hat zu seinem Gegenstande das empirische Ding, das letztere aber das Mysterium. Dieses doppelte Urtheil ist jedoch bei beiden Confessionen von ganz verschiedener Bedeutung.

Im katholischen Dogma bezieht sich das erste Urtheil auf das in der Eucharistie gegebene empirische Seyn, welches als Real- und Formalseyn (geformte Materie = *natura naturata et formata*) identisch ist mit dem sichtbaren und tastbaren Zeichen, und das Urtheil ist ein analytisches, d. h.: man kann seinen Prä-

---

*) Ueber den in Kant auf philosophischem Boden hervorgetretenen pantheistischen Abyssus, wobei die *natura et mens fucans* in dem kantischen Dinge an sich zur *natura naturans et mens cogitans* erhoben wurde, wird im 4. Capitel noch gesprochen werden. Man wird dann auch die Wahrheit des Ausspruchs von Michelet zu ermessen vermögen, der in seiner „Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel. Erster Theil, Berlin 1837.“ S. 4 in der Einleitung sagt: „Die Philosophie eines Volkes ergiebt sich als den innersten Kern und das aufgeschlossene Wesen desselben und die gesammte Geschichte der Philosophie gewissermassen als die Probe für die allgemeine Weltgeschichte.“ Diese Probe ergiebt sich allerdings für die dreihundertjährige Geschichte des Protestantismus aus Kant's und Hegel's Philosophie auf eine nicht wenig überraschende Weise.

dikatsinhalt durch Analysis des Zeichens in allen seinen Theilen als geformtes Naturseyn, oder als geknetete und gebackene Materie thatsächlich zergliedern und auflösen, wodurch dann die Substanz noch gar nicht erreicht wird. Das zweite Urtheil bezieht sich aber auf die in der Eucharistie gegebene Substanz, welche als unsichtbares und untastbares Wesen nicht mehr die ursprüngliche, sondern die in den Leib und das Blut Jesu Christi umgewandelte *natura naturans* ist.

Hier besteht also das katholische Mysterium darin, dass nach göttlicher Veranstaltung eine Umwandlung*) der Substanz des Brotes und Weines in die Substanz des Leibes und Blutes Jesu Christi eingetreten ist, während das Gebäck und so auch die materielle Flüssigkeit als sichtbares und tastbares Zeichen mit Farbe, Gestalt und Geschmack geblieben sind.**) Dieses zweite auf die

---

*) Es ist durchaus unrichtig, wenn Schulz von einer Vernichtung der Brot- und Wein-Substanz nach katholischem Lehrbegriffe spricht, da er a. a. O. S. 312 sagt: „Bei stetem Fortschreiten in grobsinnlicher (!) Auffassung u. Darstellung langte man endlich bei der ungeheuren Behauptung an, dass der das Opfer darbringende Priester (Schulz sagt: Messpriester) die Substanz des Brotes und Weines, mittelst seiner Weihungen, **vernichte,** und an deren Stelle die Substanz des Leibes und Blutes Christi **hervorbringe.**" Wie schief hier die Unterstellung sey, dass der Priester das hervorbringende Princip sey, bedarf bloss der Bemerkung, und wird im folgenden §. zum höhern Bewusstseyn entwickelt werden. — Eben so heisst es a. a. O. S. 318: „Die Verwandlungslehre der griechischen Kirche sey nie, wie die der römischen, bis zur Behauptung übertrieben worden, dass Brot und Wein im Abendmahl durch die priesterliche Consecration **ihre Substanz verlieren.**" Wäre diese Vernichtungslehre vorhanden, wie könnte die katholische Eucharistie noch Himmelbrot heissen?

**) Man wolle hier bemerken, dass bei dieser allein richtigen Auffassung des katholischen Abendmahls die durch Huss aufgeregten Kelchstreitigkeiten ihre ganze Bedeutung verlieren. Die katholische Kirche hat dem ihr gemachten Vorwurf: „sie entziehe den Laien den Kelch," fortgesetzt den mit nichts zu entkräftenden Grund entgegengehalten: dass der lebendige Leib Christi ohne das Blut nicht gedacht werden könne. Die Kirche lebt also in dem Glauben, dass dasjenige, was die

Substanz bezügliche Urtheil ist ursprünglich kein Verstandesurtheil, sondern ein Vernunfturtheil, und als solches nicht analytisch, sondern synthetisch. Es beruht auf dem synthetischen Satze vom Grunde, durch dessen Vermittelung wir das sichtbare und tastbare Naturseyn mit dem Verstande als Accidenz an der ihm unterliegenden unsichtbaren und untastbaren Natursubstanz denken. Sofern nun der empirische Verstand über das Gebiet des sichtbaren und tastbaren Seyns mit seinem Urtheil nicht hinauskommt, ist ihm auch die unsichtbare und untastbare Substanz unerreichbar, d. h.: er besitzt aus sich selbst und ursprünglich über dieselbe gar kein eigenthümliches Urtheil, und erhält es nur durch die Vermittelung der Vernunft in dem synthetischen Satze vom Grunde, der dem sichtbaren und tastbaren Seyn (oder dem empirischen Dinge) als unsichtbare und untastbare *natura naturans* oder als nicht empirisches Wesen hinzugesetzt und als unterliegende Substanz geglaubt wird.

Ueber diese Substanz hat nun die katholisch-gebildete Vernunft, in Beziehung auf das gesegnete Brot und den gesegneten Wein, innerhalb der Eucharistie ein anderes Urtheil, als in Beziehung auf das nicht gesegnete ausserhalb der Eucharistie. Dort urtheilt sie, auf göttliche Auctorität gestützt: es ist der wahre Leib und das wahre Blut Jesu Christi; hier aber, auf ihre eigene Auctorität gestützt: es ist Brot und Wein. Wird nun dem Verstandesmenschen gesagt: Christus gab in dem

Weineucharistie enthält, auch in der Broteucharistie schon enthalten sey. Eben so lebt sie auch umgekehrt in dem Glauben, dass dasjenige, was in der Broteucharistie uns gegeben ist, auch in der Weineucharistie schon mitgegeben sey, aber nur *ex concomitantia.* Dieses erhellt aus dem uralten Gebrauch, dass sie beim heilige Messopfer vor der Sumtion der Broteucharistie eine Partikel in den Kelch senkt, mit den Worten: *haec commixtio et consecratio corporis et sanguinis domini nostri Jesu Christi fiat accipientibus nobis in vitam aeternam. Amen!* Somit kann daher bloss gesagt werden: die katholische Kirche entziehe ihren Laien den in der Wein-Eucharistie mit der *natura naturata* zurückbleibenden Weingeschmack, was freilich dem ewigen Heile keinen Eintrag thut. Das zum ewigen Leben nährende Blut Jesu Christi erhalten sie mit dem lebendigen Leibe in der Broteucharistie.

gesegneten Brot und Wein unter den gebliebenen sichtbaren und tastbaren Zeichen den Aposteln seinen eigenen Leib und sein eigenes Blut als umgewandelte *natura naturans;* so ist ihm dieses von seinem rein empirischen Standpunkte eine Unbegreiflichkeit, aber kein Widerspruch.

Denn das Gebiet der Substanz wird in seinem empirischen Denken bloss nicht erreicht, und er gelangt nur durch synthetische Vernunftvermittelung zu dessen Kenntniss. Falls er dann über den höheren Standpunkt der Vernunft nicht richtig belehrt ist, oder eine ihm werdende Belehrung verschmäht, (was aus Scheingründen, die er für wirkliche hält, oder auch aus Mangel an Demuth geschehen kann, wenn er nämlich die ihm gewordene Belehrung über die Substanz, wo sie für ihn von unerreichbarer und geheimnissvoller Natur ist, nicht so nehmen will, wie sie das Dogma uns giebt,) und nun in dem Glauben an das für ihn vorhandene dogmatische Geheimniss auf die Auctorität der einfachen und klar verständlichen Einsetzungsworte Christi, ohne Rücksicht auf zusammengesetzte Erklärungen derselben, nicht beharren will: da muss er nothwendig gegen das katholische Dogma vom Abendmahl protestiren; und falls er das katholische Geheimniss entweder gar nicht, oder doch nur in solcher Weise gelten lassen will, dass er das Urtheil über die Substanz als sein eigenes ihm eigenthümliches sich anmasst, und dadurch die Substanz in das „empirische Ding" herabzieht und mit ihm identificirt; da muss er nothwendig entweder Lutheraner oder Reformirter werden.

Will er das Letztere, so streicht er, durch symbolische Deutung der Einsetzungsworte Christi, das Geheimniss ganz weg, und behält im Brot und Wein nur Erinnerungs-Symbole; will er aber Lutheraner werden, so behält er, durch willkührlich zusammengesetzte Erklärung der Einsetzungsworte, den Glauben an das Mysterium der Eucharistie in einer veränderten seinem empirischen Urtheil angepassten Weise thatsächlich bei, und sagt: „Ausserdem, dass es ein Mysterium ist, ist es auch Brot und Wein."

Hierin sieht jeder die eigentliche Quelle des lutherischen Dogma's vom Abendmahl. Diese Quelle ist der empirische Verstand, der in dem Augenblicke, wo er auf objectivem Naturboden das ihm überkommene Urtheil der Vernunft über die unsichtbare Substanz als sein eigenes sich anmasst, zum Rationalisten und Pantheisten wird; indem er dadurch im natürlichen Gebiete die *natura naturata* zur *natura naturans* erhebt, und so zunächst die Natursubstanz in das Realseyn der Materie herabzieht, während er in demselben Augenblicke die *natura naturans* zum *Deus naturans* macht, der dann als *filius Dei* im Menschen und in Christo seine Spitze erreicht, und als *spiritus Dei* zum immanenten Princip der Geister wird. Hier hängt alles wie eine Kette innerlich zusammen.

Wenn daher der Lutheraner im Abendmahl das Mysterium dadurch beibehält, dass er die wirkliche Gegenwart von Christi Leib und Blut, nach seinen vom Verstande erfundenen Vorstellungen der *impanatio* und *consubstantiatio*, in, mit und unter der Brot- und Weinsubstanz gläubig annimmt: so ist der Inhalt des katholischen Mysteriums, oder die Substanz, in das (für Substanz gehaltene) materielle Zeichen herabgezogen und an die Stelle seines Inhalts ein ganz anderer untergeschoben, der nun als *natura naturans* identisch genommen werden muss mit Christi göttlichem Wesen.

Daraus erklärt sich dann einerseits die lutherische Ansicht von dem katholischen Götzendienste und „heidnischen Reichthum", andererseits auch die *bona fides*, welche in Ermangelung einer *bona intelligentia*, d. h.: ohne es zu wissen, in dem katholischen Reichthum auf heidnische Weise sich selbst bespiegelt; indem sie dasjenige, was der Katholik nur für eine in Christi verklärten menschlichen Leib umgewandelte Natursubstanz gläubig annimmt, zur Gottsubstanz macht und dadurch in vollendeter Naturvergötterung und mit ihr in dem irrthümlich auf katholischer Seite vorausgesetzten „heidnischen Reichthum" sich befindet.

4

Diese mit dem schon früher gewonnenen Resultate zusammenstimmende Entwickelung wird auch durch die sonst noch vorhandenen lutherischen Bestimmungen des Abendmahls auf das unzweideutigste bestätigt.

Nach dem lutherischen Lehrbegriff ist nämlich Christi Leib noch nicht in Unbedingtheit, also nicht rein objectiv in dem gesegneten Brote und Weine vorhanden, sondern eigentlich nur erst im Genusse. Diese Bestimmung erhält aus dem Gesagten ihre vollendete Erklärung; denn Brot und Wein sind als lutherische Substanz noch nicht die in der Eucharistie geglaubte katholische Substanz, sondern nur materielles Gebäck und Getränk. Die katholische Substanz aber ist für den Lutheraner in seiner Beurtheilung des katholischen Abendmahls der „heidnische Reichthum", und in seiner Beurtheilung des eigenen lutherischen Abendmahls Christi göttliches Wesen. Dieses Wesen Christi ist jedoch dem Lutheraner in dem gesegneten Brote und Weine, wie schon gesagt, nicht in Objectivität und Unbedingtheit schon vorhanden, (wäre ihm ja sonst die eigene Eucharistie der vermeintliche *Deus in pyxide,*) sondern nur erst im Augenblicke des Genusses, wo die immanente Wechselwirkung des göttlichen Wesens Christi mit dem in innerer Immanenz gleich wesentlichen Gläubigen eintritt.

Hieraus erklärt sich denn auch diejenige Bestimmung des lutherischen Abendmahls, welche die Ubiquität oder Allgegenwart des eucharistischen Christus voraussetzt; während der Katholik die dem verklärten Heiland als Menschensohn zukommende eucharistische Gegenwart von der nur dem Gottsohn eigenen Allgegenwart zwar nicht trennt, aber doch in seiner dualistischen Anschauungsweise wesentlich unterscheidet, und die erstere in ihrer Verbindung mit der letzteren nicht überall, sondern nur in der Eucharistie vorausetzt.

Hier ist dann so wenig der Leo'sche *Deus in pyxide* gegeben, dass nicht einmal ein *homo in pyxide* zu finden ist, weil die *pyxis* oder die Büchse, und so auch das Monstranzhäuschen,

nur mit dem sichtbaren und tastbaren Zeichen in unmittelbare Verbindung gebracht werden kann, aber nicht auch mit der unsichtbaren und untastbaren eucharistischen Substanz des Leibes Christi, wenn gleich sie zugegen ist. *)

Um nun aber das katholische Abendmahl in seiner welthistorischen Bedeutung auch noch zum höheren Bewusstseyn zu erheben, und dadurch über den kritisch-dogmatischen Standpunkt, der nur in der (hermesischen) Abwehrung aller vom rationalistischen Verstande behaupteten Widersprüche sein Ziel hat, hinauszuschreiten, und im Lichte der christlichen Theosophie das innere Wesen in der Idee uns vorzuführen, worin Günther's Standpunkt und eigentliches Ziel auf dogmatischem Boden gegeben ist: **) so will ich noch in der Kürze eine spekulative Auffassung der katholischen Eucharistie zu geben versuchen, auch selbst auf die Gefahr hin, dass man vom Standpunkte des empirischen Verstandesrationalismus mir sagen wird: „das christliche Alterthum ist ebenso entfernt geblieben von den grobmaterialistischen Vorstellungen dieser Lehre, als von sublimen, unerfasslichen, sich selbst widersprechenden Spitzfindeleien und Wunderlichkeiten, dergleichen klügelnder Aberwitz und verunglückte Speculation in jüngern Zeiten leider zu Tage gefördert hat.“ Dann aber werde ich den neuesten Gegensatz zwischen dem symbolischen und philosophischen Protestantismus auf seine Quelle zurückführen.

§. 48.

Versuch einer Auffassung des katholischen Abendmahls in seiner welthistorischen Bedeutung.

Es ist nicht meine Absicht, eine nach allen Seiten hin durchgebildete Construction des katholischen Abendmahls hier zu geben, sondern nur die Grundidee und die darin vorhandene welt-

*) Die Calvinisten hatten wohl nicht Unrecht, wenn sie das lutherische Abendmahl, wegen der darin behaupteten Ubiquität Christi, des Eutychianismus beschuldigten.

**) Nach dem Spruch: *credo ut intelligam.*

historische Bedeutung desselben versuchsweise in allgemeinen Umrissen vorzuführen. Damit aber die Entwickelung dieser Idee nicht vielleicht manchen, die dem kritisch-dogmatischen Standpunkte huldigen und sich mit dem theosophischen noch nicht befreundet haben, auch wohl über diesen ein nachtheiliges Urtheil in sich tragen, ohne zu gedenken wie sehr es in unserer Zeit Noth thue, sich von einer Fessel frei zu machen, die nur dazu mitwirkt, durch Niederhaltung des höhern Geistes, den Katholizismus auf wissenschaftlichem Boden fortwährend zur Defensive verurtheilt zu sehen, — damit also von solchen folgende Entwickelung nicht vielleicht für ein Kunststück oder Phantasiestück erachtet werde, sondern dazu dienen könne, etwas zur Anregung des Bewusstseyns mit beizutragen, dass der Katholizismus in der Negativität des kritischen Dogmatismus nicht stehen bleiben dürfe, sondern Bedacht nehmen müsse, seinen Subjectivismus, nach dem Vorgange von Günther und Pabst, als katholische Speculation hervortreten zu lassen: *) so werde ich bemüht seyn, die Ent-

*) Sollte man wohl in unserer Zeit katholischer Seits glauben können, der kirchlichen Wissenschaft nützlich zu werden, wenn man die Günther'sche Speculation mit Bemerkungen belästigt, die nur der pantheistischen zuzudenken sind? So geschah das z. B. in einer wissenschaftlichen Zeitschrift bei Gelegenheit der Recension von Berlage's Einleitung in die christkatholische Dogmatik. Es scheint übrigens hier nur eine Uebereilung stattgefunden zu haben, da der Recensent später den Prof. Berlage doch auch „auf die „„Janusköpfe““ von Günther und Pabst verweist, um darin sich zu orientiren, wie sehr er dem Pantheismus verfallen sey.“ Es wäre zu wünschen gewesen, wenn Recensent den in Berlage's Schrift befindlichen tübinger Pantheismus mehr an's Licht gezogen und gezeigt hätte, dass Günther für Berlage eine ganz unbekannte Grösse sey. Wie wäre es sonst auch möglich gewesen, dass dieser jenen mit seiner speculativen Richtung den protestantischen Theologen „Twesten, Nitsch und vielen anderen“ zugesellt hätte (S. 317), ja sogar hinzufügt: die Richtung aller dieser Theologen könne den Namen der „supernaturalistisch-katholischen“ erhalten.

Indessen hat Berlage doch ein dunkeles Gefühl darüber, dass seine tübinger Anschauungsweise mit der Günther'schen Denkweise nicht zusammenstimme, und es wäre unerklärlich, wenn er es nicht hätte; da ja diese zu jener im umgekehrten Verhältnisse steht. Wenn

wickelung, so viel wie möglich, an die heiligen Schriften und Symbole anzuknüpfen, und dadurch ihren in der Offenbarung und

v. Drey in seiner Apologetik S. 111 sagt: „Der Mensch findet in seinem Selbstbewusstseyn Gott;" so heisst es bei Berlage S. 76 in 77 „der Mensch findet in seinem Selbstbewusstseyn zugleich Gott mit." Die Gottesidee ist ihm nicht bloss ein im eigenen denkenden Geiste entstehender und erscheinender Vernunftgedanke, den wir auf Gott als ein Wesen beziehen, welches von dem Wesen des eigenen Geistes dualistisch verschieden ist, sondern sie ist ihm das im eigenen Geiste erscheinende Wesen selbst, und beruht nach seinem Gefühlsterminus auf „göttlicher Einstrahlung." Wie sollte er also nicht mindestens das Gefühl haben, die Günther'sche Denkweise über die Gottesidee sey eine andere als seine Anschauungsweise. Denn Günther hat durch die Gottesidee gar nicht, wie die tübinger Schule, ein unmittelbares, sondern nur ein mittelbares Gottesbewusstseyn. Er hat ferner durch die Ichidee gar nicht, wie die tübinger Schule und alle Pantheisten, ein unmittelbares, sondern nur ein mittelbares Selbstbewusstseyn. Und er hat endlich durch die Idee von dem Naturwesen als Nichtich ebenfalls nur ein mittelbares Bewusstseyn. Bloss dasjenige Bewusstseyn ist für ihn (wie auch für Hermes) ein unmittelbares, wodurch er alle jene Ideen als innere Erscheinungsformen des eigenen denkenden Geistes thatsächlich vorfindet, die aber nicht selbst das Wesen sind, weder das eigene Ichwesen, noch auch das Naturwesen, noch auch das Wesen der Gottheit. Denn diese drei verschiedene Wesenheiten erkennt er als nichterscheinende Substanzen bloss durch jene drei Ideen: des Ichgedankens, Nichtichgedankens und Gottesgedankens, wobei der letztere für ihn ein doppelt vermittelter ist. Denn Günther hat, wie er selbst in seinem *Juste Millieus* S. 356 sich ausdrückt: „für den Gedanken von Gott, den Ichgedanken," (der selbst schon ein vermittelter ist,) „zur formalen Voraussetzung." In dem Ichgedanken und so auch in dem Nichtichgedanken bleibt aber Günther nicht bloss bei den zwei Gedanken stehen, sondern er denkt durch sie zwei Wesen und setzt sie im Menschen als reelle und substanzielle Synthese denkgläubig voraus. Ebenso bleibt er bei dem Gottesgedanken nicht bloss im reinen Gedanken, sondern er denkt durch ihn ein Wesen und zwar ein ausserweltliches, welches über dem Doppelwesen des Menschen hinausliegt und in Contraposition zu dem letztern als dessen ausserweltlicher Schöpfergrund denkgläubig vorausgesetzt wird; oder kurz: die Günther'sche Ideenlehre ist in Ansehung der gedachten Objecte eine transcendente und nicht eine immanente. „Ein Hauptmoment," sagt Günther a.a.O. S. 355, „ist die Ausserweltlichkeit Gottes und die Aussergöttlichkeit der Welt, womit das speculativ-christliche Bewusstseyn nie etwas Anderes bezeichnet hat, als die ge-

im Kirchenglauben vorhandenen positiven Haltpunkt bemerklich zu machen. Nun zur Sache.

---

genseitige Transcendenz beider Ideen, und hiemit zugleich die substanzielle und qualitative Verschiedenheit der realen Ojecte (Substanzen), worauf sich jene Ideen beziehen.“ Hienach wird sich Berlage seine zwei Gefühlssätze verständigen können, die er auf S. 77 ausspricht, und wovon der eine heisst: „Es offenbart sich nicht, wie Günther will, die Gottesidee dadurch zuerst im Menschen, dass er denkend einen festen Grund für sich und die endliche Welt sucht;“ und der andere: „die Gottesidee ist also kein Resultat des Denkens, sondern eine durchaus unmittelbare, dem Geiste eingepflanzte und durch die göttliche Einstrahlung lebendige Idee, und eben desshalb ist unsere ganze geistige Natur ein verborgenes Gefühl seines Daseyns.“ Die Verständigung dieser Sätze für jeden nichtpantheistischen Leser liegt aber darin, dass Berlage unter der „lebendigen Idee“ das im Geiste zur Erscheinung kommende göttliche Wesen versteht. Wollte er also sagen: die Gottesidee sey ein Resultat des Denkens, so wäre auch Gott selbst dieses Resultat und wäre also nicht mehr Gott, sondern, nach dem bekannten Ausdruck: ein Götze, vor dem kein Vernünftiger anbetend niederfallen kann. (Vergl. Heft 1, § 8.) Dass Berlage diese Ansicht der Consubstanzialität unseres Geistes mit Gott theile, sieht man z. B. aus folgender Stelle S. 83: „Die Gottidee kommt in dem unmittelbaren Grunde des Geistes zu ihrer Erscheinung und ihre erste allgemeine Offenbarungsform ist das Gefühl des Absoluten, Unendlichen.“ Dazu nehme man noch folgendes höchst merkwürdige Geständniss S. 51 hinzu: „Wo das blosse Gefühl des Absoluten die Grundlage der Religion und ihre einzige Erscheinungsform ist, da fehlt noch wesentlich die Idee eines überweltlichen persönlichen Gottes, und der Mensch ist nicht geschützt vor materialistischen und idealistischen Verirrungen; vielmehr je nachdem das Naturbewusstseyn oder das Geistesbewusstseyn in ihm vorwaltet, kann es leicht geschehen, dass er pantheistisch die Naturkraft oder die eigene Geisteskraft vergöttert.“ Dieses wäre dann allerdings eine einseitige Vergötterung, die mehr eine peripherische als centrale genannt werden könnte, und wovon die letztere immer noch formell verschieden ist. Da ich nun der Ansicht bin, dass Berlage mit der tübinger Schule in der centralen Natur- und Geistvergötterung sich befindet, so kann er zwar in Beziehung auf die peripherische sich so verhalten, als ob er selbst kein Pantheist sey, nämlich kein peripherischer, d. h.: kein Materialist und kein Idealist, womit aber nur wenig oder gar nichts gewonnen seyn möchte.

Das Zusammenseyn des Todes und des Lebens im Menschengeschlechte ist eine Thatsache, woran man wegen deren Alltäglichkeit so gewohnt ist, dass man sie vom Standpunkte des blossen Verstandes, der nur im Gebiete der sichtbaren und tastbaren Welt sich bewegt, für etwas ganz und gar Natürliches gelten lässt. Nichts desto weniger geht es hier nicht so ganz mit rein natürlichen Dingen zu, und es möchte schwer halten, diese in Tod und Leben vorhandene thatsächliche Antinomie sich genügend zu erklären und von dem durch den Tod herrschenden pantheistischen Lügner *) sich frei zu erhalten, wenn nicht das Christenthum den doppelten Adam im Menschenstamme und in ihm die in Nachordnung und in gegenseitiger Bedingtheit coordinirten Potenzen in Staat und Kirche, in Königthum und Priesterthum als von Gott gesetzte Auctoritäten uns zeigte. Wir sind dadurch angewiesen, über den Einzelmenschen hinauszugehn und zu einer Auffassung des ganzen Menschenstammes und seines Verhältnisses zu Adam und Christus uns zu erheben.

An vielen Stellen tritt uns in den paulinischen Briefen die Grundidee des irdischen und himmlischen Adams und seines Stammverhältnisses zum Menschengeschlechte entgegen, vorzüglich aber I. Cor. 15 gegen Ende.

Der Menschenstamm muss nach dieser Idee auf ein doppeltes Stammgesetz zurückgeführt werden, auf ein irdisches und himmlisches, und muss nun in seiner durch Tod und Leben, durch Sünde und Gerechtigkeit hindurchgehenden Entwickelung von Adam bis auf Christus und von Christus bis zum Weltgericht als synthetischer Stammbaum in Ganzheit aufgefasst werden. In dieser Auffassung hat er ein leibliches und geistiges Wesen. Das erstere wurzelt in dem zeugenden Stammgesetz der Erde als *natura naturans* der Gattung, und hat in ihrer geschlechtlichen Entwickelung aus dem irdischen Stammleib durch Zeugung in der *natura naturata et formata* in unzähligen Einzelleibern ihre

*) Hebr. 2, 14. Con. Trid. Sess. V. Can. 1.

Real- u. Formaloffenbarung. Diese Leiber treten aber als substantielle Naturindividuen ein jeder in synthetische Vereinigung mit einem Geiste, der nicht mehr in dem Zeugungsgesetz der Erde, sondern in einem Schöpfungsgesetz des Himmels seine Entstehung hat.

Dieses Schöpfungsgesetz muss aber so aufgefasst werden, dass die Geistschöpfung des ganzen Menschenstammes, d. h.: die ganze in ihr beschlossene Geistergesellschaft darunter fällt. Es muss also, ungeachtet es Schöpfungsgesetz ist, doch auch zugleich als Stammgesetz angesehen werden, welches nun als himmlisches Stammgesetz in fortgehender Schöpfung eben so sehr alle Geister des Menschenstammes in ihrer Synthese mit der Natur unter sich befasst, als auch das irdische Stammgesetz in fortgehender Zeugung alle Leiber in ihrer Synthese mit den Geistern unter sich begreift.

Beide Stammgesetze in ihrer Vereinigung bilden das Fortpflanzungsgesetz der synthetischen Menschengattung, worin die Idee des Ehegesetzes gegeben ist. In diese Idee ist mit eingeschlossen die andere von einem himmlisch-irdischen und irdisch-himmlischen Stammvater, der als Mann mit Einschluss des Weibes in zwei Geistern nicht bloss einen gemeinsamen zeugungsfähigen Stammleib und in ihm das irdische Stammgesetz besitzt, sondern in Verbindung damit auch das himmlische. d. h.: der als Stammsynthese das Ehegesetz besitzt, und in ihm nicht durch sich, sondern durch Gott (im Sacramente) fähig ist ein synthetisches Menschengeschlecht zu erzeugen.

Das Ehegesetz hat daher in dieser Idee eine doppelte Seite, eine irdische und eine himmlische. Adam war mit Einschluss der Eva in Unbedingtheit von Gott hingestellt mit dem Hinweis auf eine Nachkommenschaft, *) d. h.: er war als Stammvater von Gott hingestellt, sollte aber seine Stammvaterschaft für den Eintritt in eine himmlisch-irdische Ehe als Geist, d. h.: als geistiger Adam mit Einschluss der Eva durch freie Entschei-

*) I. Mos. 1, 28.

dung für Gott und gegen den Versucher sich erst verdienen. Seine Freiheitsprobe bestand in der Anerkennung und gehorsamen Bejahung des von Gott ihm gegebenen Gesetzes.

Sofern nun Adam in seinem Urzustande aufgefasst wird, ist er unbedingtes Gotteswerk und kann mit Einschluss der Eva als himmlisch-irdischer Stammvater ursprünglich nicht als stehend unter dem Stammgesetze der Sünde und des Todes, sondern nur als stehend unter dem Stammgesetze der himmlischen Gerechtigkeit und des unsterblichen irdischen Lebens gedacht werden.

Auch glaubt die katholische Kirche, dass der als Ebenbild Gottes erschaffene Menschenstamm Adam und Eva in der Gemeinschaft des heiligen Geistes, oder w. d. h.: in der heiligmachenden Gnade, eines unsterblichen synthetischen Lebens theilhaftig gewesen sey.

Hätte nun der erste Menschenstamm als geistiger Adam die gesetzte Bedingung erfüllt und am Baume der Erkenntniss im Siege über den Versucher seine Freiheitsprobe bestanden; so wäre für ihn, als himmlisch-irdischen Stammvater, auf paradiesischer Erde das himmlisch-irdische Ehegesetz eingetreten, und mit ihm eine Menschengeschichte ohne Sünde und ohne Tod, und so auch ohne Erlösung und ohne Christus. *) Auch würde

---

*) Diese Idee erscheint freilich für den Pantheismus wie ein Kind aus der Fremde, indem er die zweite Schöpfung durch Christus als eine in die erste schon eingeschlossene ansieht und eben darum den Sündenfall und die Erlösung nicht als zufällige, (im Sinne von nicht nothwendig zu nehmen,) sondern als nothwendige Momente voraussetzt. So geschieht das in dem „Commentar über die Genesis von Dr. Friedr. Tuch," wo es S. 50 heisst: „Adam's Schicksal ist die ewige Nothwendigkeit, der sich die Menschheit fügen muss." Dieselbe Ansicht hat Brunno Bauer in seiner „Kritik der Offenbarungsgeschichte. Erster Band. Die Religion des A. T. Berlin 1818," wo es S. 27 heisst: „Die Sünde sey der Durchgangspunkt, durch welchen der Mensch hindurch **musste,** um zum Bewusstseyn seiner selbst und seiner Bestimmung zu gelangen." Es ist merkwürdig, wie sich Bauer gegen den Vorwurf zu verwahren sucht, dass dadurch das Böse und die Sünde nicht als nothwendig gesetzt seyen, indem er den Sündenfall von der Sünde unterscheidet

dann nur eine einmalige Fülle der Zeiten, und nicht wie jetzt eine zweimalige eingetreten seyn, d. h.: es würde die historische und wissenschaftliche, die alttestamentliche und neutestamentliche, die staatliche und kirchliche, die irdische und himm-

---

und nur erstern als „empirische Selbsterfahrung des Geistes" aus der Nothwendigkeit ableitet. S. 37. — Ebenso sagt Werner Hahn a.a.O. S. 11, dass der Sündenfall nur eine nothwendige Folge des in Gott vorhandenen Triebes zu derjenigen Offenbarungsform sey, die in der Menschwerdung liege und setzt hinzu: „Hienach war die Sünde nicht von den Menschen bewirkte Selbstverschuldung, sondern von Gott veranlasstes Geschehen. Was als menschliche Freiheit gilt, ist nichts als eitele Einbildung. Gott hat alles bewirkt u. s. w." In demselben pantheistischen Geiste bewegt sich auch Professor Baur in Tübingen, in seinem „Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus," wo auf S. 218 Schöpfung und Erlösung zwar als „wesentlich verschiedene Begriffe" bezeichnet werden, so jedoch, dass „die Ansicht nicht ausgeschlossen" wird: „die Wiedergeburt der Erlösung sey an sich schon mit der ersten Schöpfung mitgesetzt." „Und sie sey als neue Schöpfung nur ein neues Moment des sich selbst realisirenden und sich mit sich selbst vermittelnden Begriffs, oder der die Schöpfung vollendende göttliche Akt." Baur hat daher ohne das Moment der Erlösung u. abgesehen von Christus als dem Erlöser, von einer vollendeten Schöpfung noch gar keine Idee, worin ihm aber die Offenbarung widerspricht, da sie vor dem Sündenfall und vor der durch ihn erst nothwendig gewordenen Erlösung, in Unbedingtheit aussagt: dass die Schöpfung gut und sehr gut gewesen, und Gott ausgeruht habe am siebenten Tage von allen seinen Werken, was nichts anderes heisst, als: dass seinem Urschöpfungsgesetze vollkommne Genugthuung geschehen war. Die zweite Genugthuung durch Christus erscheint hier, eben weil sie um des Sündenfalls willen eintrat, der ein zufälliges Moment ist, ebenfalls als zufällig, und sie ist nicht nothwendig in die erste beschlossen, sonst wäre die erste in der Urschöpfung noch nicht eine vollkommene gewesen, d. h.: die Urschöpfung wäre selbst noch nicht eine vollendete Schöpfung gewesen, und der Sündenfall war dann zu ihrer Vollendung nothwendig. Er war, wie Tuch a.a.O. S. 48 sich ausdrückt: „kein Rückschritt, sondern vielmehr umgekehrt ein Riesenschritt, mit welchem der Mensch erst wahrhaft menschlich wurde." Diese Ansichten vom Falle und der Erlösung stammen aus der gemeinsamen Quelle der pantheistischen Weltansicht, und haben ihr Vorbild in dem Ausspruch des Meisters. „Alle Naturen **müssen** aus ihrer Unschuld herausfallen." Vergl. Hegel's Logik II. Bd. S. 74. Und ferner S. 78: „Der Widerspruch ist das

lische Zeitenfülle in synthetischer Einheit Hand in Hand gegangen seyn, während jetzt die erstere als Vorbereitung für den Anfang der anderen vorangehen musste.

Diese himmlisch-irdische Menschengeschichte ist auf unserem Planeten ein verlorenes Paradies, ein entschwundenes und von jeher beweintes goldenes Zeitalter; weil des ersten Adams Geist für den Versucher und gegen Gott sich entschied und durch diesen Abfall von Gott aus dem Stammgesetz des unsterblichen Lebens heraustrat und dem Stammgesetze des Todes anheimfiel.

Aber durch das Erlösungsgesetz hat Gott, mittelst seines Mensch gewordenen eingeborenen Sohnes Christus, der in seiner Menschheit als zweiter geistiger Adam für den ersten in Stellvertretung die Bedingung erfüllt hat, zur Rettung des gefallenen Stammes das Gesetz des Todes wieder für aufgehoben erklärt; zwar nicht für die Zeit, aber doch für die Ewigkeit; nicht für das Erdenleben, aber doch für das Leben des Himmels; nicht für das erste Jerusalem, aber doch für das zweite am Auferstehungsmorgen.

Hier geht es also in der That in dem Zusammenseyn des Todes und Lebens im jetzigen Menschenstamme nicht mit rein natürlichen Dingen zu. Denn was ist der Tod?

Unter Tod versteht der Katholik nicht eine sentimentale Raupenverpuppung, wobei für das Ausfliegen des Schmetterlings freilich wohl das reine Naturgesetz schon hinreicht; sondern er versteht darunter eine Zerstörung der von Gott ursprünglich für die Ewigkeit gegründeten Synthese, als Auflösung in Leichnam und Seele, sofern letztere nicht als Naturseele, also nicht als

---

Princip aller Bewegung." Offenbar ist hienach in Gottes Selbstbewegung der absolute Widerspruch, so dass Gott nicht bloss den Himmel, sondern auch seine Entgegensetzung und Bekämpfung oder die Hölle in sich hat, nach Hegel's Ausspruch auf S. 74: „die Tugend ist nicht nur im Vergleich mit dem Laster, sondern an sich selbst Entgegensetzung und Bekämpfung."

Raupenseele und Schmetterlingsseele, sondern als monadische Geistseele im Gegensatz zur Naturseele, d. h.: als für sich bestehende Person und als Ichwesen aufgefasst wird.

Die Naturseele stirbt als Einzelwesen im diesseits ab und verschwimmt mit der Auflösung ihrer Form in der Allgemeinheit der Natursubstanz. Aber die Geistseele steht unmittelbar in Gottes Hand und lebt als geistiges Einzelwesen, d. h.: als monadisches Ichwesen in Sehnsucht nach der verlorenen ihm leibeigen gewesenen Natur bis zum Auferstehungsmorgen im Jenseits eben so sehr als ein Bruchstück der vom Tode angerichteten Zerstörung fort; wie auch die am Kreuze abgeschiedene Geistseele Jesu bis zum Ostermorgen in der Unterwelt fortlebte, wo sie in ihrer hypostatischen Vereinigung mit dem Gottsohn den hoffenden Geistern der Vorhölle die frohe Botschaft des vollendeten Erlösungswerks predigte, *) dann aber glorreich mit verklärtem Leibe aus der Grabhöhle als Erstling der Auferstandenen vorbildlich uns voranging. **)

Mag also der pantheistische Lügner seine Verpuppungstheorie für sich behalten und die Menschen nicht ferner irre leiten und verführen; denn das Christenthum giebt uns eine ganz andere Glaubenslehre über Tod und Leben, über Jenseits und Diesseits, und erhebt uns über das Naturleben hinaus in eine jenseitige Welt, wo die abgestorbenen Menschengeister selbst wieder als Einzelwesen nicht nur von der Natur, sondern auch von dem dreieinigen Gott dualistisch unterschieden werden.

So wie nun das synthetische Leben im Menschenstamme, mittelst des doppelten Stammgesetzes, ursprüngliche Setzung Gottes ist, so ist die im Tode gegebene Zerstörung der menschlichen Synthese als Verneinung dieser göttlichen Setzung ursprünglich ein Werk des Teufels, ***) zu dessen Wiederzerstörung Christus in die Welt gekommen ist. ****)

---

*) I. Petri 3, 18—20.
**) I. Cor. 15, 20 u. 49.
***) Sap. 2, 24.
****) I. Joh. 3, 8.

Adam glaubte dem Lügner und wollte im Vertrauen zu der diabolischen Verheissung durch die Uebertretung des Gottesgesetzes sich den Besitz der Erkenntniss des ihm noch vorbehaltenen göttlichen Geheimnisses verschaffen, um dadurch in der Erkenntniss des Guten und des Bösen Gott gleich zu werden. *)

Gott aber hatte gesagt: am demselben Tage wo du essen wirst von dem Baume, wirst du des Todes sterben. Und in der That ist Adam, sofern er als himmlisch-irdischer Stammvater aufgefasst wird, am Tage seines geistigen Abfalls von Gott, dem Stammgesetze des Todes anheimgefallen, so dass seine ursprüngliche Stammvaterschaft in der Wirklichkeit gar nicht mehr vorhanden war, sondern durch das Erlösungsgesetz in Verbindung mit Christo als dem neuen geistigen Adam aus dem Stammtode in umgekehrter Stellung zu einer neuen und zwar irdisch-himmlischen Stammvaterschaft wieder auferweckt wurde.

Mit Rücksicht auf diese Auferweckung und den auf dem Boden des verlorenen Paradieses durch zweite Schöpfung neu gepflanzten gegenwärtigen Menschenstamm, nennt der h. Apostel Paulus den zweiten Adam nur den geistigen und himmlischen, dagegen den um der Erlösung willen auf dem Boden der Sünde und des Todes stehen gebliebenen ersten Adam den thierischen und irdischen,**) d.h.: den thierisch und irdisch gewordenen, sofern er als Geist mit dem Sündenfall zugleich der Gewalt des entfesselten thierischen Naturlebens, oder der Concupiscenz und dem Tode anheimfiel.

Nach dieser paulinischen Idee ist der irdisch gewordene Adam durch den himmlischen erlöst, so zwar, dass er nach geschehenem Sündenfalle als ein erlösungsbedürftiger irdischer Stammvater um des himmlischen Willen und in Beziehung auf ihn in das Ehegesetz, und zwar in das irdisch-himmlische unter dem Stammgesetze der Sünde und des Todes, eintrat; nachdem er das himmlisch-irdische mit dem Stammgesetze der Gerechtig-

*) I. Mos. 3, 5 u. 6.

**) I. Cor. 15, 46 u. 47.

keit und des unsterblichen Lebens verloren hatte. Und so kam er in der Hoffnung auf den verheissenen Messias durch den wunderbaren Schutz des Mensch werdenden Gottsohns in der Antinomie des Todes und des Lebens, der Sünde und der Gerechtigkeit zur geschichtlichen Entwickelung, an der einen Spitze ein todtes irdisches Haupt, an der anderen Spitze in der historischen Zeitenfülle ein verheissenes lebendiges und himmlisches Haupt, welches aber zur thatsächlichen Ueberwindung des Todes selbst den Tod erlitt, und durch den Tod hindurch zur Herrlichkeit der Auferstehung einging.

Zu diesem verheissenen Haupte gelangte der gefallene Menschenstamm in dem Gottmenschen Christus, durch den er schon geheiligt war als echter Oelbaum im Hause Israel. Christus hat als geistiger Stammvater mittelst des von ihm verdienten Hohenpriesterthums allen echten und wilden Oelzweigen, d. h.: allen Juden und Heiden die Kirche und in ihr das Himmelreich auf Erden zur Wiedergeburt in der Taufe und zur Ernährung für das unsterbliche Leben in dem eucharistischen Abendmahle geöffnet. *)

Darum liegen in Adam und Christus von Seite ihres Verhältnisses zum gegenwärtigen Menschenstamme zwei grosse Weltgesetze: das des Todes und das des Lebens. Durch Christus als Sieger über die Hölle und als genugthuender Hoherpriester auf Golgatha, und um Christi willen steht der irdische Adam zunächst schon als ein vom Stammtode auferweckter Stammbaum der Menschengattung als Mann und Weib noch im Leben, und zwar zunächst noch in jenem Segen, der dem Abraham in der Verheissung gegeben wurde durch die Freigeborene, im bildlichen Hinweis auf die freie Mutterkirche, als befreites Jerusalem. **)

In Christo dem Menschensohn ist nicht mehr bloss der Brotbaum des alttestamentlichen und irdischen, sondern auch des neutestamentlichen und himmlischen Manna. Christus selbst nennt sich das Brot des Lebens und das Gottesbrot, welches

---

*) Röm. 11, 16–24. **) Gal. 4, 22–28.

der **Welt** das Leben giebt. *) Dieses heisst doch wohl zum wenigsten: welches dem Menschenstamme das Leben giebt, und wir haben im vorigen §. schon gesehen, dass Christus sein Fleisch und Blut als das lebendig machende Lebensprincip betrachtet wissen will, da er sagt: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset und sein Blut nicht trinket; so habt ihr kein Leben in euch.“

Ist aber Christi Leib und Blut das belebende Princip des ganzen erlösten Menschenstammes und Christus selbst eben so sehr dessen lebendiges, wie Adam dessen todtes Haupt; so folgt, dass der im Menschengeschlechte vorhandene Stammleib, worin alle Einzelleiber ihren immanenten Lebensgrund haben, wenn er, abgesehen von allen Einzelleibern, bloss in seinem irdischen Stammgesetz als *natura naturans* aufgefasst wird, nicht Adam, sondern Christo angehört. Denn Adam ist nur um Christi willen und in Beziehung auf ihn der irdische Stammvater geworden, so dass Christus in Verbindung mit Adam und nicht schon Adam für sich allein der irdisch-himmlische Stammvater des ganzen Menschengeschlechts ist.

In dieser Idee haben wir das Menschengeschlecht in Christo unter dem Weltgesetze des Lebens. Der gemeinsame Stammleib, oder die zeugende *natura naturans* ist, wenn man absieht von allen Einzelleibern, die in der *natura naturata* ihre Realoffenbarung haben, der unsterbliche Stammleib Christi, sofern er als Gottmensch zugleich der geistige und himmlische Adam ist. Dagegen bleiben alle Einzelleiber dem Weltgesetze des thierischen und irdischen Adams verfallen und werden vom Abgrunde des Todes bis auf den letztgeborenen Adamssohn verschlungen werden.

Durch Christus, als den Gottmenschen, wurde zunächst der im Sündenfalle gestorbene himmlisch-irdische Stammvater zu einem irdisch-himmlischen wieder auferweckt und ungachtet der

*) Joh. 6, 33 u. 59.

Gottmensch in der Zeitenfülle als das historische Weltwunder im Weltgesetze des irdischen und himmlischen Lebens sich zeigte, blieb er doch als Menschensohn mit seinem Einzelleibe dem Weltgesetze des irdischen Todes unterworfen.

Wir müssen daher den Leib Christi als Einzelleib des Menschensohns unterscheiden von dem Stammleibe des Gottmenschen. Nur jener war dem Tode unterworfen, nicht auch dieser. Und nur als Menschensohn ist Christus am Kreuze verschieden, nicht auch als Gottmensch. Darum blieb nach der Lehre des römischen Katechismus der Leib Christi mit dem Gottsohn in Vereinigung, ungeachtet der Menschensohn verschied und als geistiger und himmlischer Adam mit dem Gottsohn in Vereinigung fortlebte, *) d. h.: es blieb der unter dem Weltgesetze des Lebens stehende Stammleib in fortgesetzter Vereinigung mit der Person des Gottmenschen, ungeachtet die Geistseele des mit dem Gottsohn vereinigten Menschensohns von ihrem Einzelleibe abschied, und in bleibender Vereinigung mit dem Gottsohn zur Unterwelt hinabstieg.

Aber auch der Einzelleib Christi oder der Leib des Menschensohnes hat, noch bevor er am Kreuze starb, eine doppelte Bedeutung, die auch in seinem Erdenleben thatsächlich zu finden ist.

Sofern des Menschensohnes Leib aus dem Geblüte der Jungfrau gebildet wurde, trat die in dem unsterblichen Stammleibe vorhandene *natura naturans* in diejenige *natura naturata* als Einzelleib ein, worin das Weltgesetz des Einzeltodes noch herrschte.

---

*) Pars I. cap. III. Quaest 1. . . . *hoc nobis credendum proponitur, Christo iam mortuo, eius animam ad inferos descendisse, ibique tamdiu mansisse, quamdiu eiusdem corpus* (als Einzelleib) *in sepulcro fuit. His autem verbis simul etiam confitemur, eandem Christi personam* (als Synthese von Gottsohn und Menschensohn, mit Inbegriff des lebendigen Stammleibes bei gestorbenem Einzelleibe) *eo tempore et apud inferos fuisse, et in sepulcro iacuisse. Quod quidem cum dicimus, nemini mirum videri debet, propterea quod, ut saepe iam docuimus, quamvis anima a corpore* (als Einzelleib) *discesserit, nunquam tamen divinitas vel ab anima, vel a corpore* (als Stammleib, in welchem Christi Einzelleib das Haupt ist,) *separata est.*

Dieses Gesetz sollte aber durch Christus eben so sehr aufgehoben und in ihm als Menschensohn im Gesetze des himmlisch-irdischen Einzellebens verschlungen werden, wie das Gesetz des Stammtodes durch ihn als Gottmenschen im Gesetze des irdisch-himmlischen Stammlebens verschlungen ward. Dann aber musste der Menschensohn mit seinem Einzelleib als Erstling in dieses himmlisch-irdische Lebensgesetz eintreten, und zwar 1) als *natura naturans* in das himmlische, und 2) als *natura naturata* in das irdische. Beides ist in Erfüllung gegangen, aber nicht zu gleicher Zeit, sondern das erste schon vor Jesu Tode auf Tabor,*) und das andere nach Jesu Tode in der Auferstehung von den Todten, wodurch die *natura naturata* dem Gesetze der Schwere enthoben und ganz dem Willen des Menschensohns anheimgegeben war, so dass er augenblicklich da erschien und sich befand, wo er erscheinen und sich befinden wollte.**)

Durch diese Unterscheidung erhält die Verklärung auf Tabor in ihrem Unterschiede von der Verklärung am Ostermorgen ihre tiefste kirchliche Bedeutung, während man ohne dieselbe sich vergeblich bemüht, für sie die rechte Stellung und den wahren Sinn im Leben Jesu aufzufinden.

In ihr können wir also diejenige Thatsache nicht verkennen, worin Christus als Menschensohn im erlangten geistigen Vollalter (nachdem er näml. in der Wüste und auf der Zinne des Tempels und auf dem Berge Quarantana die Freiheitsprobe bestanden und den dreifachen Sieg über den Versucher davon getragen hatte)***) als himmlischer Adam und Bräutigam, Angesichts dreier Apostel, in das Verklärungsgesetz oder Transsubstanziationsgesetz seines Einzelleibes, sofern er als *natura naturans* aufgefasst wird, in Glorie aufgenommen wurde. Er blieb dabei als einzelnes Glied am Stamme dem Gesetze des Einzeltodes noch unterworfen, stand

*) Matth. 17. Luc. 9, 28 u. f.

**) Luc. 24, 31. Joh. 20, 19 und 26, wo Jesus bei verschlossenen Thüren in die Mitte der Apostel tritt.

***) Matth. 4. Luc. 4.

aber nunmehr als der himmlische Brotbaum im Leben des Menschenstammes, und als solcher darf er nicht irdisch und sinnlich in seiner *natura naturata*, sondern er muss himmlisch und geistig in seiner verklärten oder transsubstanzürten *natura naturans* aufgefasst werden.

Sein Fleisch und Blut ist nun ein himmlisches Manna geworden für das Leben der dem Tode unterworfenen Einzelleiber im Menschengeschlechte zum Tage der allgemeinen Auferstehung, wie Christus selbst sagt: *) „Wer mein Fleisch isset und mein Blut trinket, hat das ewige Leben, und ich werde ihn am letzten Tage erwecken."

Nachdem nämlich der Menschensohn mit der *natura naturans* seines Einzelleibes in das himmlische Verklärungsgesetz der Transsubstanziation eingetreten war, da sollte er zu dem schon errungenen Siege über den Satan als Bräutigam der Kirche mit seinem ihm von Gott bereiteten irdisch-himmlischen Leibe **) dem Vater gehorsam werden bis zum Tode, ja bis zum Tode des Kreuzes, und auf Golgatha in das Allerheiligste des Himmels ***) oder des neuen Jerusalems eingehen und als freiwilliger Hoherpriester ein für allemal das blutige Sühnopfer darbringen. †) Denn der Einzelleib des himmlischen Adams blieb als *natura naturans*, insofern er vom irdischen Adam genommen war, dem Gesetze des Einzeltodes unterworfen, und wurde nur durch die Auferstehung ihm enthoben.

Dem blutigen Opfer auf Golgatha, dessen Vorbild in dem Schlachtopfer Abrahams auf Moria und dem fernern jährlichen Schlachtopfer des jüdischen Hohenpriesters gegeben ist, ging aber das unblutige Opfer bei der Einsetzung des letzten Abendmahls noch vorher, dessen Vorbild in dem Brot- und Weinopfer

---

*) Joh. 6, 55.

**) Hebr. 10, 5.

***) Hebr, 9, 24.

†) Hebr. 9, 12.

des Friedenskönigs Melchisedech uns vorliegt, das dem Schlachtopfer Abrahams ebenfalls noch vorherging. *)

Christus vermochte, nachdem er in das himmlische Verklärungsgesetz der Transsubstanziation eingetreten war, auch das übrige substanzielle Leben der *natura naturans*, (sofern diese unter dem sichtbaren und tastbaren Zeichen der *natura naturata* als immanent unsichtbares und untastbares Einzelleben aufgefasst wird,) in dieses Gesetz hereinzuziehen, und dadurch irdische Speise und Trank in die himmlische Speise seines eigenen Leibes und Blutes zu verwandeln.

So auch verwandelte er bei der Einsetzung des letzten Abendmahls die Brot- und Weinsubstanz als *natura naturans* in die Substanz seines Leibes und Blutes, so dass von Brot und Wein nur die *natura naturata* als sichtbares und tastbares Zeichen noch übrig blieb, welches daher bei den Vätern auch das Zeichen oder die Gestalt (*figura*) des Leibes und Blutes Jesu Christi genannt wird, woraus die Reformirten ein Scheinargument für ihre symbolische oder figürliche Ansicht sich entnahmen. **)

Die Verwaltung dieses unblutigen Opfers, wodurch die eucharistische Speise des verklärten Leibes und Blutes Jesu Christi für die Gemeinde bereitet wird, übertrug aber Christus bei der Einsetzung für die Zeit bis zu seiner Wiederkunft nicht der Ge-

*) Hebr. 7

**) So sagt der heilige Augustin *Lib. contra Adimantum Manichaei discipulum cap.* 12: *„non enim dominus dubitavit dicere: hoc est corpus meum, cum signum daret corporis sui."* Ferner sagt er: In *ennarat. in Psalmos* 3. im Anfange: *„dominus in convivio corporis et sanguinis sui figuram discipulis suis commendavit et tradidit."* Eben so spricht auch Tertullian: *Adversus Marc. L. IV. cap.* 40 von der *figura corporis Christi.* Wie wenig solche Stellen geeignet sind auch nur vom kritisch-dogmatischen Standpunkte zur Vertheidigung des reformirten Dogma's benutzt zu werden, möge folgende einzige Stelle aus Augustin's *ennarat. in Ps.* 98 beweisen, wo er von dem aus der Maria genommenen Fleische Christi sagt: *„Hanc ipsam carnem nobis manducandam ad salutem dedit; nemo autem illam carnem manducat nisi prius adoraverit; — non solum non peccamus adorando, sed peccamus non adorando."*

meinde, die in der ganzen Jüngerschaar zu ihm sich bekannte, sondern nur den von ihm selbst berufenen zwölf Aposteln und diese ihren Nachfolgern. Dabei übergab Christus in diesem unblutigen Opfer, zum Andenken an ihn und zur Verkündigung seines Todes,*) den Aposteln denjenigen Leib und dasjenige Blut, der für uns hingegeben und das für uns vergossen worden ist,**) und sprach zu ihnen: „Ich aber sage euch, dass ich von nun an nicht mehr von diesem Gewächse des Weinstocks trinken werde bis zu jenem Tage, wo ich's mit euch von neuem trinken werde in meines Vaters Reiche.“ ***)

In diesen Worten hört nun der Katholik, was sie für jeden Unbefangenen wörtlich enthalten, dass nämlich Christus den aus der ganzen Jüngerschaar von ihm selbst berufenen und um ihn versammelten Aposteln, und zwar nur ihnen und nicht auch andern Jüngern, also nicht der ganzen Gemeinde, sagt: er werde bis zu jenem Tage das unblutige Opfer nicht mehr selbst verwalten, sondern übergebe ihnen dessen Verwaltung, und zwar, wie der heilige Apostel Paulus beifügt, zur Verkündigung seines Todes, bis er kommen werde. In dieser Uebergabe der Verwaltung des unblutigen Opfers liegt aber die Uebergabe des Hohenpriesterthums Christi, welches ausschliesslich den Aposteln übergeben worden ist, und durch sie dem von ihnen bestellten Episcopat und Presbyterat in der fortgesetzt opfernden mit einem stellvertretenden sichtbaren Oberhaupte seit dem Pfingstfeste dastehenden hohenpriesterlichen Kirche.

So wie nun Christi Einzelleib vor seinem Tode, ungeachtet der Transsubstanziation auf Tabor, dennoch als einzelnes Glied am Stamme dem Gesetze des Einzeltodes unterworfen blieb; so auch bleibt die katholische Eucharistie, ungeachtet in ihr die Substanz des Brotes und Weines in den verklärten Leib und das verklärte

*) I. Cor. 11, 26.
**) Luc. 22, 19 und 20.
***) Matth. 26, 29. Marc. 14, 25.

Blut Jesu Christi umgewandelt ist, doch in ihrer *natura naturata* dem Verwesungsgesetze unterworfen. Sobald nun dieses Gesetz sich geltend macht, und dadurch die Brotgestalt der Eucharistie aufhört das zu seyn, was sie nach geschehener Wandlung war; so hört sie auch nothwendig auf als Zeichen und Figur der Eucharistie zu dienen; weil dieses Zeichen nach dem Dogma nur in der Brotgestalt vorhanden ist, und nicht unter einer anderen an deren Stelle tretenden Gestalt, wodurch dann Hegel's bekannt gewordener frivoler Witz in sich selbst zunichte wird und als dasjenige erscheint, woran man den dem Bewusstseyn des Einzelnen verborgenen antichristlichen Ursprung sofort erkennen kann.

So wie nun der auferstandene und zur Rechten des himmlischen Vaters sitzende Christus mit seinem verklärten Einzelleib das unsichtbare Oberhaupt der ganzen Kirche bildet, und als solches in der Eucharistie unter den Gestalten des Brotes und des Weines gegenwärtig ist, wie er selbst es gesagt:*) „Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an's Ende der Welt"; eben so bilden die Gläubigen als sacramentalisch gerechtfertigte und geheiligte Kirchengemeinschaft die lebendigen Glieder und Zweige an Christi Leib, da es heisst:**) „Wir sind Glieder seines Leibes, von seinem Fleisch und von seinem Gebein," wie denn auch Christus selbst sich den Weinstock und seine Gemeinde die Reben nennt.***)

Hier ist dann aber nicht der verklärte und auferstandene Einzelleib Christi zu verstehen, da ja Christus in diesem das Haupt ist, sondern sein Stammleib, sofern dieser in der Kirche auf dem Boden des Sacramentes seine lebendigen Glieder und Zweige besitzt, die auf ihn, wie auf einem zwar noch nicht verklärten, aber doch auf himmlischen Grund gepflanzten echten Oelbaum, mittelst des Sacraments der Taufe, und wo der Taufbund

*) Matth. 28, 20.
**) Ephes. 5, 30.
***) Joh. 15.

durch Todsünde gebrochen wird, mittelst des reintegrirenden Sacraments der Busse eingepfropft werden. Der heil. Apostel Paulus hat dieses Gleichniss vom Oelbaum und den eingepfropften Zweigen, welche im Falle der Sünde wieder abgeschnitten werden, mit Beziehung auf die zur Kirche aufgenommenen Juden und Heiden, in dem schon angeführten 11. Capitel des Römerbriefs auf das klarste durchgeführt; so wie er auch die Idee von dem kirchlichen Stammleibe Christi im Epheserbriefe auf eine Weise zu Tage legt, dass Niemand, der den höheren Standpunkt des katholischen Dogma's vom Leibe Christi erfasst hat, darüber auch nur einen Augenblick zweifelhaft seyn kann.

Die Glieder dieses Stammleibes haben aber, in ihrer Menschheit aufgefasst, wieder ein doppeltes Wesen, das leibliche und das geistige. In ersterer Hinsicht sind sie als *natura naturans* eingepflanzt auf dem himmlischen Boden des in der Kirche unsterblichen Stammleibes Christi für den Tag der allgemeinen Auferstehung; und in der anderen Hinsicht sind sie als Geist aufgenommen in die Gemeinschaft Christi und des heiligen Geistes, und bilden die eigentliche Heiligengemeinschaft als auserwählte Schaar, wovon der heilige Augustinus sagt: „dass es ihnen von dem Mensch gewordenen Gottsohne verliehen sey, mit ihm als dem Menschensohne in Gemeinschaft auf himmlischem Boden sich zu befinden."*)

---

*) *In ennarat. in Ps.* 3. „*In Christo homine ecclesia suscepta est a verbo quod caro factum est et habitavit in nobis, quia et in coelestibus nos sedere fecit cum illo.*" Hierin besteht unser *consortium* mit Christo als Gottsohn, und nur in diesem Sinne betet die Kirche in der heiligen Messe bei der Segnung des Wassers: „*da nobis . . . . eius divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps.*" Dieses *consortium* ist nämlich nur dann vorhanden, wenn wir lebendige Glieder am Leibe Christi und in ihm durch den heiligen Geist das Zeugniss haben, dass wir Kinder Gottes sind. Denselben Sinn hat das Gebet in der Präfation von Christi Himmelfahrt: „*Ut nos divinitatis suae tribueret esse participes.*" Möge der Freiburger Recensent (und mit ihm auch Staudenmaier) hierüber etwas nachdenken und sich nicht länger täuschen lassen, als ob die Kirche in diesen Ausdrücken den pantheistischen Ideen der neuern Theologie das Wort rede.

Diese Heiligengemeinschaft der Gläubigen ist aber, ungeachtet die *natura naturans* der Einzelleiber in der *natura naturata* des irdischen Adam dem Gesetze des Einzeltodes unterworfen bleibt, doch auch in diesem Leben schon diejenige Schaar, welche am Tische des Herrn und Hirten sich einfindet und leiblich genährt ist mit der Himmelsspeise des verklärten Leibes Jesu Christi. Dieser Leib wird in dem heiligen Messopfer durch die Transsubstanziation des irdischen Brotes von dem stellvertretenden Priesterthum für die Gemeinde in das Himmelbrot verwandelt, und dient zur Nahrung für's ewige Leben zur berechtigten leiblichen Unsterblichkeit im neuen Jerusalem.

Die Schaafe hören die Stimme des Hirten,*) der zu dem Himmelsmahle sie einladet und ihnen zuruft:**) „Kommet her zu mir alle, die ihr Mühe habt und beladen seyd; ich will euch erquicken.“ Doch bevor sie dem Rufe folgen und dem Tische des Herrn sich nahen, prüft jeder zuerst sich selbst, und versichert sich, falls er kein freies Gewissen hat, durch den Empfang des Busssacraments der Gemeinschaft mit Christo und dem heiligen Geiste, eingedenk der Worte des heil. Apostels Paulus:***) „Wer unwürdig dieses Brot isst, oder den Kelch des Herrn trinkt, der versündigt sich an dem Leibe und Blute des Herrn. — Und er isst und trinkt sich das Gericht, weil er den Leib des Herrn nicht unterscheidet.“

Dieses katholische Abendmahl kann aber nur da gegeben seyn, wo das stellvertretende Hohepriesterthum Christi, durch die Verwaltung der ihm übergebenen unblutigen Opferanstalt, denjenigen Leib und dasjenige Blut als eucharistische Himmelsspeise für die Kirchengemeinde bereitet, womit Christus am Kreuze auf Golgatha dem himmlischen Vater sich geopfert hat, und als Versöhner zwischen Gott und dem irdischen Adam ein für allemal

*) Joh. 10.
**) Matth. 11, 28.
***) I. Cor. 11, 27 und 29.

in das Himmelszelt einging, was nicht von Menschenhänden erbaut ist. *) Darum glaubt der Katholik, dass im heiligen Messopfer seiner Kirche, sofern darin Christus mit seinem auf Tabor verklärten und am Kreuze für uns verbluteten Einzelleibe sich opfert, das heilige Kreuzopfer sich fortsetze, aber nicht als eine Ergänzung seiner genugthuenden Kraft, als sey nämlich auf Golgatha die Genugthuung für die Sünden der Welt noch nicht vollendet worden, — sondern als die Opferanstalt zur Bereitung der eucharistischen Himmelsspeise für die Gemeinde, so wie auch zur Vermittelung grösserer Gnadenspende für die Aufhebung der in der gläubigen und büssenden Gemeinde noch zurückgebliebenen Sündenfolgen.

Wo daher das stellvertretende Hohepriesterthum und die von Christo ihm übergebene heilige Opferanstalt nicht vorhanden ist, da ist auch nicht die katholische Eucharistie, ja es ist im Sinne des katholischen Glaubens überhaupt dasjenige, was die Kirche Eucharistie nennt, gar nicht vorhanden, und falls man es doch annimmt, so tritt darin der gute Glaube, in Ermangelung guter Einsicht, hervor.

Genährt durch das Himmelbrot ist die Kirche Christi nur insofern, inwiefern sie die auf himmlischem Boden in den Stammleib Christi eingepfropften und entweder nicht wieder abgefallenen, oder doch, wo es geschah, durch den Empfang des Busssacraments wieder integrirten Glieder enthält. In ihr ist der verklärte und auferstandene Christus das unsichtbare himmlische Oberhaupt, welches vertreten wird durch ein sichtbares irdisches bis an's Ende der Tage. „Denn der unsichtbare Oberhirt verordnete einige zu Aposteln (Petrus an der Spitze), andere zu Hirten und Lehrern, damit die Heiligen die Einrichtung erhalten zur Verrichtung des Lehramts, zur Erbauung des Leibes Christi; bis wir alle gelangen zur Einheit im Glauben und in der Erkenntniss

*) Hebr. 9, 11 und 24.

des Sohnes Gottes, **zur männlichen Reife und zum Vollalter Christi.** *)

Diese Entwickelung mag hinreichen, das katholische Abendmahl in seiner welthistorischen Bedeutung zu sehen, die einst am letzten Tage auch denjenigen offenbar werden wird, denen jetzt eine Binde die Augen des Geistes verschliesst.

§. 49.

Der Gegensatz zwischen symbolischem und philosophischem Protestantismus und das beiderseitige Recht und Unrecht mit Rücksicht auf die neueste mit der kantischen und hegelschen Periode zusammenhängende confessionelle Zeitgeschichte.

Die Welt- und Menschengeschichte geht ihren Gang, Gott aber lenkt ihre Schritte und führt in ihr den Fürsten der Finsterniss, der die Völker verführt und den guten Glauben für seine erstrebten Zwecke zu benutzen weiss, als einen jetzt schon verurtheilten **) unfehlbar zur Stätte des Hochgerichts. Dort wird er an jenem Tage, im Angesichte der Welt, als ein Völkerverführer in den Abgrund gestürzt, aber die in gutem Glauben und bei guter Gesinnung von ihm irregeleiteten Einzelmenschen werden in der unendlichen Barmherzigkeit des Weltheilandes dem ewigen Verderben noch enthoben, diejenigen aber, welche böswillig in verstockter Blindheit dem Verführer sich hingaben, mit ihm verurtheilt und hinausgestossen werden.

Auf unsichtbare Weise streut er in den Strom der Geschichtsentwickelung seine Keime des Widerspruchs, und auf unsichtbare Weise regt sich im Gewissen des Einzelmenschen oft ein Abscheu vor den verwirrenden Früchten, die diesen Keimen entsprossen. Wer auf diese warnenden Regungen Christi nicht achtet, wo sie insbesondere durch äussere Zeichen und Umstände erweckt oder verstärkt werden, der wird von dem Zeitpunkte an, wo er so sich

*) Ephes. 4, 11—13.

**) Joh. 16, 11.

verhält, für die durch ihn stattfindende Fortpflanzung des bis dahin für Wahrheit gehaltenen Irrthums auf dem Geschichtsboden verantwortlich, nachdem er es vorher nicht war.

Ursprünglich kann ein Mensch sehr unschuldig seyn an dem Irrthume, den er für Wahrheit vertritt und geltend macht, aber die Zeichen der Zeit können für ihn ein thatsächlich verpflichtender Geschichtsgrund seyn: bei sich selbst und seinem Zeitalter stille zu stehen, und zweifelnd sich zu fragen: woher diese Zeichen? —

Liegt es ja auch in der Natur der Sache, dass jeder in den Geschichtsstrom eingestreute Keim des Widerspruchs, wenn er zur Entwickelung kommt, durch seine Natur schon zur geschichtlichen Selbstvernichtung hinführen und insofern seine thatsächliche Verurtheilung in sich selbst tragen müsse. Aber es ist zur Aussöhnung der sich widersprechenden Gegensätze nicht genug, dass diese Selbstvernichtung wilder Zweige im Geschichtsstrome bloss äusserlich und thatsächlich uns gegeben bleibe; vielmehr ist es erforderlich, sie in ihrer Innerlichkeit als solche aufzuzeigen, die durch den zur Entwickelung gekommenen Keim um ihrer Natur willen nothwendig war.

Ich will es versuchen, diese zur geschichtlichen Selbstvernichtung hinführende innere Natur auch im Princip der Reformation aufzudecken, sofern hier die philosophische und symbolische Seite nach dreihundertjähriger Geschichtsentwickelung endlich in neuester Zeit in den Vernichtungskrieg auf Leben und Tod eingetreten sind.

Der lutherische Positivismus konnte in seiner auctoritativen Bedeutung nur so lange confessionell lebendig bleiben, als das innere Princip oder der eigentliche Geist des Protestantismus aus seiner Kindheit noch nicht zu seiner philosophischen und männlichen Reife gekommen war. Wo diese eintrat, da musste er seine eigene symbolische Seite für eine offenbare Inconsequenz, oder doch höchstens nur für ein bis dahin gehabtes äusseres Gängelband erklären, dessen er nun nach einmal erlangter Mündigkeit

nicht mehr bedürfe. Er musste es einsehen, dass seine thatsächlich eingetretene Symbolisirung lediglich zu erklären sey aus einem in den Reformatoren noch zurückgebliebenen kirchlichen Bedürfnisse: sich an eine positive Auctorität anzuklammern, so dass im Grunde genommen darin nichts anderes zu finden sey, als eine Uebertragung des katholischen Grundsatzes von der unverletzlichen symbolischen Glaubensregel auf den Boden des im Gegensatze zum katholischen Objectivismus aufgestandenen Subjectivismus. Der darin vorhandene principielle Selbstwiderspruch kam anfangs noch nicht zum Bewusstseyn, weil das zurückgebliebene kirchliche Bedürfniss dieses nicht zuliess. *)

Von diesem Bedürfniss konnte aber in dem Augenblicke gar keine Rede mehr seyn, als der Geist des Protestantismus in neuerer Zeit zum lebendigen Durchbruche kam und als Philosophismus das ihm ursprünglich angelegte symbolische Gewand ab-

---

*) Auf diesen principiellen Selbstwiderspruch des reformatorischen Geistes in seiner symbolischen Richtung hat schon Richart Simon in seiner *Histoire critique du vieux Testament. Lib. III, Cap.* 14, S. 431 in seinem Urtheil über die hermeneutischen Regeln des Flacius hingewiesen, da er sagt. „Er (Flacius) verlangt, man solle vor allem über die Wahrheiten der Religion“ (d. h.: über die symbolischen Glaubensartikel, wie aus der unten folgenden Stelle des Flacius hervorgeht) „unterrichtet seyn, weil die Schrifterklärung, ihm zufolge, mit dem Glauben“ (oder Symbol) „übereinstimmend seyn muss: und gleichwohl hat er keinen andern Lehrer, um sich von diesen (symbolischen) Wahrheiten des Christenthums zu unterrichten, als seinen Patriarchen Luther, wie wenn dieser allein den Glauben seiner Väter bewahrt habe.“ — Dann fügt Richart Simon hinzu: „Allerdings ist diese von ihm vorgeschriebene Regel sehr gut und nützlich, aber die Anwendung davon ist falsch:“ (nämlich für die Anhänger Luther's, weil sie bei ihrer Verwerfung des kirchlich-katholischen Symbols in der Anerkennung des lutherischen als eines Regulativs für die Schrifterklärung, zwar den katholischen Grundsatz beibehalten, aber auf unkatholische, d. h.: auf partikularistische und darum falsche Weise ihn anwenden), „u. damit man bei ihrer Anwendung auf die Kirche einen guten Gebrauch davon mache, ist es gut, sie in seinen eigenen Ausdrücken anzuführen: *Omnia quae de Scriptura aut ex Scriptura dicuntur debent esse consona Cathechisticae summae aut articulis fidei.*“

streifte.*) Hier flog der freie Schmetterling auf den noch blühenden und fruchttragenden Baum des eigenen und fremden Positivismus, um dasjenige zu thun, was er nicht lassen konnte, und es zeigte sich gar bald in der kantischen Periode eine rationalistische Nachkommenschaft, die in dem eigenen Hause schneller als man's hätte glauben sollen alles aufzehrte, und nun in ihrer abermals zu Ende gegangenen Verpuppung mit tantalischem Gelüsten das ganze sonst noch vorhandene positive Christenthum und Kirchenthum zu verzehren und mythisch zu verflüchtigen bestrebt ist. **)

---

*) Dass wirklich das Princip, welches Luther für seine Person der Kirchenauctorität gegenüber aufgriff, als reiner Subjectivismus nur mit einem symbolischen Gewande überkleidet worden sey, leuchtet klar genug aus einer Stelle des Briefes hervor, welchen Luther, nach der Unterredung mit Miltiz, an den heiligen Vater schrieb, worin es heisst: „Dass ich aber sollte widerrufen meine Lehre, da wird nichts aus. Dazu mag ich nicht leiden **Regel oder Maasse, die Schrift auszulegen,** dieweil das Wort Gottes, das alle Freiheit lehret, **nicht soll noch muss gefangen seyn.** (Vergl. Plank a. a. O. I. Band, S. 316.) Es war daher von Seite Luther's nur eine Inconsequenz, wenn er später auf ein symbolisches Regulativ einging.

**) Auch in Frankreich hat dieser Saame schon gewuchert; ich meine nicht bloss in dem crassen und bereits verschollenen materialistisch-pantheistischen St. Simonismus, auch nicht bloss in dem spiritualistisch-pantheistischen Delammenaismus, sondern früher in dem heidnisch-atheistischen Pantheismus des Akademikers Dupuis in der Schrift: „Ueber den Ursprung des Kultus. Geschichtlich erwiesener Parallelismus zwischen der Glaubenslehre und den Religionsgebräuchen der Heiden und Christen. Nach dem Französischen des Akademikers Dupuis, von C. G. Rhé, Dr. Philos. Seitenstück zum Leben Jesu, von Strauss. Stuttgart 1839." Nachdem im ersten Capitel „von Gott und dessen Verehrung" der vollendetste hylozoistische Pantheismus des Heidenthums an die Spitze gestellt ist, heisst es dann S. 7: „Der Mensch, weil er nur eine Wirkung ist," (etwa eine aus der Erde aufgestiegene Blase?) „wollte, dass die Welt auch eine wäre, und in seinem metaphysischen Wahne hat er ein abstractes Wesen ersonnen, Gott genannt, von der Welt getrennt und Ursache der Welt, über die unermessliche Sphäre, welche das System des Universums begreift, hinausgestellt, und er allein war

Der aus der kantischen Periode hervorgegangene deutsche Rationalismus und Pantheismus musste daher das positive Lutherthum, mit Einschluss der heiligen Schrift, als eine dem Protestantismus noch anklebende supranaturalistische Schale ablegen und in seiner entfesselten für Freiheit gehaltenen Willkühr diejenigen für Obscuranten erklären, welche an ihr noch festhalten wollten.

Von dieser Seite aufgefasst, muss Jeder den in neuester Zeit zwischen symbolischem und philosophischem Protestantismus nicht nur auf theologischem Boden, (zwischen Schulz und Hengstenberg, Leo und Ruge in Preussen, und so auch zwischen den Anhängern und Gegnern von Strauss in der Schweiz,) sondern auch auf juristischem Boden, (zwischen dem Ober-Appellationsrath Dr. Bickell und dessen Gegnern in Churhessen) entstandenen Streit und Gegensatz sehr erklärlich finden. *)

Bürge für die Existenz dieser neuen Ursache; so hat der Mensch Gott geschaffen." In solcher Weise will das philosophische Heidenthum die Welt glauben machen, der im Dualismus anerkannte christliche Gott sey ein Götze.

*) Eben so merkwürdig ist in dieser Hinsicht die Meinungsverschiedenheit ganzer protestantischer Facultäten, wie sie in dem Urtheil über das Rescript sich ausspricht, welches das Herzoglich-altenburgische Consistorium zur Beilegung des Gegensatzes zwischen der rationalistischen und symbolgläubigen Partei an die Landesgeistlichkeit erlassen hat. Das Urtheil ist in Altenburg 1839 unter folgendem Titel erschienen: „Bedenken der theologischen Facultäten der Landes-Universität Jena und der Universitäten zu Berlin, Göttingen und Heidelberg, über das Rescript des Herzogl. Consistoriums zu Altenburg vom 13. Nov. 1838, (den kirchlichen Separatismus in der Ephorie Ronneburg betreffend) und über zwei verwandte Fragen." — Die Berliner theologische Facultät hält unter dem Dekanat von Hengstenberg an einer unbedingten Verbindlichkeit des kirchlichen Lehrbegriffs fest und spricht den Wunsch aus, dass die kirchlichen Behörden dem guten Beispiele folgen möchten, welches das altenburgische Consistorium ihnen gegeben habe. Die drei übrigen Facultäten halten dagegen mehr den Begriff der Lehrfreiheit im protestantischen Sinne im Auge, so dass die unbedingte Verpflichtung auf die Symbole in den Hintergrund tritt.

„Dieser Gegensatz ist bereits geschichtlich geworden,“ sagt Werner Hahn,*) „in zwei Männern, welche ihn mit eigenthümlicher Kraft und Schärfe repräsentiren. Arnold Ruge in Halle, die persönliche Freiheit des Geistes, kämpft gegen die heilige Schrift an, und verlangt ein Hinausgehen über dieselbe und über deren Held. — Heinrich Leo in Halle, das persönliche Bewusstseyn der Jüngerschaft Christi, kämpft gegen die Freiheit des Geistes, und verlangt ein Zurückgehen in die geistige Unfreiheit der katholischen Kirche.“ Man denke hier Freiheit = ungebundener Willkühr, und Unfreiheit = gebundener Willkühr, so hat man den richtigen Sinn. Mit dem juristischen Streite in Churhessen verhält es sich aber folgendermaassen:

Dr. Bickell vertheidigt die Verpflichtung der protestantischen Geistlichkeit auf die Symbole von rechtlichem Standpunkte;**) dagegen tritt der Gerichtsanwalt Henkel als Vertheidiger der evangelischen Freiheit auf,***) und bekämpft die orthodoxen Lutheraner als eine altgläubige Sekte, deren Lieblingsthema die Lehre von der Rechtfertigung sey. Er sagt dann: „Weil man weiss, dass seit drei Jahrhunderten die menschliche Erkenntniss auch in religiösen Dingen Fortschritte gemacht hat, und dass eine Menge von dem, was die Reformatoren für wahres Christenthum hielten, heut zu Tage von keinem vernünftigen Menschen mehr dafür gehalten wird, während jene Sekte solches noch glaubt oder zu glauben vorgiebt: darum soll unseren Geist-

*) a. a. O. S. 20.

**) In seiner Schrift: „Ueber die Verpflichtung der evangelischen Geistlichen auf die symbolischen Schriften, mit besonderer Beziehung auf das Churhessische Kirchenrecht. Kassel, 1839.“

***) In den Schriften:

1) „Einige Worte wider die Feinde der Vernunft und Glaubensfreiheit. Kassel, 1839.“

2) „Die neue und die alte Kirche, oder der Phönix und die Asche. Kassel, 1839.“

lichen der Mund gestopft, das freie Verständniss und Bekenntniss des Evangeliums verboten, sollen sie zu geistlosen Nachbetern der Reformatoren herabgewürdigt werden. — — Doch ihr Herren, glaubt sicherlich, ihr habt die Rechnung ohne den Wirth gemacht. Ihr habt in eurer Finsterniss ganz vergessen, was ein Protestant ist. Ein Protestant ist, der gegen alle Tyranney (!) in Glaubenssachen protestirt, der sich das Evangelium weder durch den Papst, noch durch sonst Jemand, wäre es auch der Doctor Luther, versperren lässt, — — der es so versteht, wie es ihm sein ungetrübter, nicht lichtscheuer Blick verstehen heisst, nicht aber, wie es ihm Concilien oder Synoden oder Pfaffen befehlen."

Zuletzt aber wird in dieser Schrift hingewiesen auf einen grossen Protestantentag, um zu berathen, was weiter gegen den Fürsten der Finsterniss zu thun sey.

Wer sieht nicht auch hier die *bona fides* in Ermangelung der *bona intelligentia.*

Der durch diese Schriften eröffnete Streit setzte sich fort, und rief noch viele andere, meistens nur gegen den symbolischen Protestantismus kämpfende Schriften in's Leben, *) unter denen für den gegenwärtigen Zweck vorzüglich die gegen Dr. Bickell gerichtete Schrift des Professors Dr. Bayrhoffer in Marburg in Anwendung kommt.**) Bayrhoffer ist nämlich Hegelianer und zeigt von seinem Standpunkte: „dass Herr Bickell die evangelische Kirche nur von **einer** Seite aufgefasst, und nach dieser Einseitigkeit Alles, auch das bestehende Recht, behandelt, resp. verdreht und verkehrt habe."

---

*) Man vergl. hierüber die Evang. K. Z. von Hengstenberg. November 1839. Nr. 94, 95 und 96, in dem Artikel: „Der Streit über die Symbole der evangel. Kirche in Churhessen."

**) Kritische Beleuchtung der Schrift des Ober-Appellationsrathes Dr. Bickell u. s. w. Leipzig, 1839.

Dann heisst es S. 10: „Was ist denn eigentlich der Geist, die Substanz der evangelischen Kirche nach ihrer wahrhaften Wirklichkeit? Die evangelische Kirche hat sich historisch als ein Durchbrechen des **Geistes der Immanenz** durch die äusserliche Gestalt und die schroffen Gegensätze und geistliche Auctorität des Katholizismus herausgerungen. — — Dieses ist die absolute Wurzel, — das absolute Recht.“

In demselben hegel'schen Geiste sagt auch Julius Schaller:*) „Man fasst das Wesen des Protestantismus durchaus einseitig auf, wenn man **die** Weise, in welcher er auf dem Gebiete der Religion und Theologie“ (als symbolischer Protestantismus) „auftrat, für seine Totalität, für seinen ganzen Begriff ansieht; durch diese Verwechselung **einer** Seite des Protestantismus mit seinem **Princip** muss nothwendig das allseitige Hervortreten desselben“ (das Ausfliegen des Schmetterlings) „als unberechtigt, ja als ihm selbst widersprechend erscheinen. — — Sollten auch diejenigen Individuen, welche auf positivem Boden stehen, aus der beseligenden Fülle ihres Glaubens heraus die Philosophie als verderbliche, den Glauben zerfressende Willkühr verwerfen, sie als sündige Selbstsucht, als eine **Erfindung des Teufels** verdammen; so ist dieses Urtheil nicht als der **Geist** des Protestantismus selbst anzusehen, sondern zeugt nur von der Befangenheit und Einseitigkeit einzelner Individuen.“

Solche Aeusserungen sind der beste Commentar zu der früheren Entwickelung über die Einwirkung der übermenschlichen Principien im Zeitgeist der Weltgeschichte.

*) In den Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik. Juni 1839. Nr. 101—103. Anzeige einer „Neuen Gesammtausgabe von Kant's Schriften, besorgt durch Karl Rosenkranz und Friedr. Wilh. Schubert. Leipz. 1838, bei Voss.“

Wenn nun die orthodoxe Partei im Protestantismus von einem Geiste der evangelischen Wahrheit spricht, der als allgemeiner Geist in den Symbolen der evangelischen Kirche sich ausgesprochen, und welchem „das Individuum in Unbedingtheit sich unterzuordnen“ habe;*) so zeigt sich darin wiederum ein guter Glaube in Ermangelung guter Einsicht. Hat ja Luther den symbolischen Geist in seiner Allgemeinheit, wie er lediglich in dem conciliarischen Kirchenprincip seit dem apostolischen Concil zu Jerusalem**) im Apostolat und Episcopat der fortgesetzten katholischen Urkirche sich ausspricht, gar nicht mit sich hinübergenommen, sondern ihm entgegen einen symbolischen Partikulargeist, oder eigentlich besser: partikuläre Symbole hingestellt,***) und in Beziehung hierauf den katholischen Grundsatz, ohne dessen Geist, bloss formell usurpirt.

Oder sollte die evangelische K. Z. wirklich glauben, dass mit der Reception der ersten allgemeinen Concilienurkunden auch der conciliarische Geist recipirt sey, der durch das Organ des Episcopats in diesen Urkunden sich ausgesprochen hat? Wo hat denn seit den ersten allgemeinen Concilien dieser Geist sein Organ und mit ihm seinen sichtbaren Träger thatsächlich behalten? Hat nicht das auf den oecumenischen Concilien der ersten Jahrhunderte repräsentirt gewesene Episcopat in der katholischen Kirche als Träger und Organ des übermenschlichen conciliarischen Kirchengeistes lebendig sich fortgesetzt, ohne dass es eine Zeit gegeben hätte, wo es als hoherpriesterlicher Kirchenstamm ganz ausgestorben gewesen wäre? Wenn also Luther im dogmatischen Gebiet das Organ des übermenschlichen Kirchengeistes in der katholischen Kirche thatsächlich zurückliess; so kann man denjenigen Geist, der in den Symbolen der Reformatoren sich aus-

*) Hengstenberg's evangel. K. Z. a. a. O. S. 770.

**) Apostelgesch. 15.

***) Auch die heiligen Schriften nahm er mit Auswahl und nannte den Brief des heil. Jacobus eine Strohepistel, weil sie mit seiner Glaubenstheorie nicht übereinstimmte.

spricht, offenbar nur insofern als den allgemeinen Kirchengeist, und zwar in Identität mit dem katholischen Kirchengeiste voraussetzen, inwiefern die protestantischen Symbole mit den katholischen Einstimmigkeit haben.

Hier käme also in der That die *bona fides* des symbolischen Protestantismus mit der *fides catholica* in demselben allgemeinen Kirchengeiste zusammen. Wo aber will nun Hengstenberg für diesen oecumenisch-symbolischen Kirchengeist auf protestantischem Boden das Organ finden? Muss es ihm nicht zum Bewusstseyn kommen, dass der symbolische Protestantismus innerhalb der Gränze jener Einstimmigkeit sein lebendiges Organ im katholischen Episcopat zurückgelassen hat, und dass demnach weder die neu entstehende lutherische Gemeinde, noch auch die von der Gemeinde bestellte lutherische Geistlichkeit dieses Organ seyn könne? Möge er also zusehen, ob ihn der Geist der Wahrheit geleitet, wenn er in seiner Kirchenzeitung ausspricht oder hat aussprechen lassen: *) „Das Wesen der römischen Kirche ist ein gemachtes, manierirtes, durch und durch; eine geschminkte Leiche;“ und ob dem Gesagten zufolge diese Prädikate nicht besser auf die lutherische Symbolik passen. **)

*) Novemberheft Nr. 91. 1839.

**) Eben so möge auch der Symboliker Guerike zusehen, ob die Wahrheit aus ihm gesprochen habe, da er in Anerkennung der biblischen Wahrheit des Primats als kirchlichen Centrums doch das katholische Centrum für die „Lüge des Papstthums“ erklärt, und dann sagt: „Darin liegt aber das infernale Geheimniss Roms und des Papstthums, dass es eine volle biblische Wahrheit mit dem unglaublichsten Scheine der Rechtmässigkeit gestohlen hat.“ (Vergl. „Allgemeine christliche Symbolik. Eine vergleichende quellenmässige Darstellung der verschiedenen christlichen Confessionen von lutherisch-kirchlichem Standpunkte. Von H. E. F. Guerike, *Theol. Dr.* Leipz 1839.“ S. 16.) — Es ist sehr erklärlich, wenn man in einer principiellen Anschauung, wie die lutherische ist, worin man wie in einem Hohlspiegel den Katholizismus auf dem Kopfe stehen sieht, die historisch glaublichste Wirklichkeit für den unglaublichsten Schein hält. Wenn nun die katholische Kirche den Glauben hat und

Denn diese ist in ihrem symbolischen Wesen eine todte Thatsache, weil der auctoritative Kirchengeist in ihr abhanden gekommen ist, und an seine Stelle der früher entwickelte Keim und Embryo des von der kirchlichen Auctorität emancipirten Princips des philosophischen Protestantismus eintrat.

Dieses Princip verwirft aber Hengstenberg und bekämpft als symbolischer Protestant den aus jenem Princip hervorgebrochenen philosophischen Geist des Protestantismus. Dazu hat er aber als protestantischer Symboliker gar kein Recht; weil er seine ganze protestantisch-symbolische Existenz nur jenem principiellen Geiste zu verdanken hat. Zwar that dieser sehr Unrecht daran, dass er die lutherische Particularsymbolik gründete, aber dieses Unrecht traf nicht die lutherische oder protestantische Symbolik, die ja von ihm gegründet ward, sondern nur die von ihm verworfene katholische. Also hat auch Hengstenberg in seiner lutherisch-symbolischen Existenz gar nicht das geistige Recht gegen den im Rationalismus und Pantheismus mündig gewordenen Protestantismus zu Felde zu ziehen; weil dieses so aussieht, als ob er auf protestantischem Boden thatsächlich *(bona fide)* eben so sehr gegen das protestantische Princip ein ungerathenes Kind sey, wie es Luther auf katholischem Boden gegen das katholische Princip gewesen ist.

Nur die *bona fides* liess Luther auf katholischem und lässt noch jetzt seine orthodoxen Anhänger auf protestantischem Boden

ihn ausspricht: sie stehe auf festen Füssen und besitze seit ihrer Stiftung am Pfingstfeste den apostolisch-petrinischen Primat als die historisch glaubhafteste Institution Christi, so sagt der Lutheraner: sie sey zu diesem Glauben nicht berechtigt, denn er sehe sie auf dem Kopfe stehen und ihre Füsse in der Luft; sie habe daher keinen objectiven Grund und Boden. Die Frage aber: ob er nicht durch optische Täuschung irregeleitet sey, kommt ihm dabei nicht zu Sinne, sonst würde er wohl bald den in ihm vorhandenen geistigen Hohlspiegel gewahr werden, und einsehen, dass es unrecht sey, ohne Prüfung des eigenen Princips auf eine so verletzende Art über ein anderes Princip zu urtheilen, wie es von Guerike geschieht. Hätte er nur von Irrthum gesprochen, so wäre zu dieser Bemerkung keine Veranlassung dagewesen.

das Recht zur Bekämpfung des Princips in Anspruch nehmen, wobei jedoch der thatsächliche Unterschied sich zeigt, dass Luther nur gegen das katholische, seine jetzigen Anhänger aber nicht nur gegen dieses, sondern auch gegen das im Rationalismus und Pantheismus mündig gewordene eigene protestantische Princip ankämpfen. Dafür aber bereiten sie sich *nolens volens* den Stand zwischen zwei Feuern, einem bejahenden und einem verneinenden. Das erstere zieht sie in heilender Liebe an sich heran und will ihnen das gesunde positive Leben vollaus wieder geben; das andere aber dringt verzehrend ein und will ihnen auch den Rest des positiven Lebens noch nehmen, den die ursprüngliche Inconsequenz ihnen thatsächlich liess.

Wenn die evang. K. Z. den Gesichtspunkt des Professors Dr. Kling *) innerhalb des Kreises der Anerkennung der evangelischen Wahrheit vollkommen genügend findet, der darin besteht: „Es solle jeder evangelische Theolog sich in die evangelische Wahrheit hineinleben, hinein vertiefen, alsdann werde für ihn nicht mehr von einer absoluten Gültigkeit der Symbole, von einer Verpflichtung auf den Buchstaben, auch nicht auf den der bekennenden Hauptsätze, die Rede seyn können, vielmehr werde er sich durch den Geist derselben, der in jeder wissenschaftlichen Forschung und ihren Ergebnissen sich kund geben müsse, gebunden erkennen;“ so kann man dem symbolischen Protestantismus diesen Gesichtspunkt in ähnlicher Art auch in Beziehung auf den Katholizismus entgegenstellen und dadurch ihn selbst auf den Boden der katholischen Kirche solchergestalt zurück versetzen, dass er über den Zeitpunkt seiner eigenen Geburt hinaus kommt, und dieselbe bloss noch als eine Scheingeburt vor sich sieht. Man kann nämlich sagen:

---

*) In der Schrift: „Die gute Sache der Augsburgschen Confession, ein Wort der Belehrung und Vertheidigung“ Marburg, 1839.

„Es hätte Luther als katholischer Priester und Theolog in die katholische Wahrheit sich hineinleben, sich hineinvertiefen sollen, alsdann würde er sich als Mitglied der katholischen Kirche durch den Geist derselben, der als Kirchengeist in seiner regulativen Wirksamkeit in den allgemeinen Concilien sein Organ hat, zur Anregung einer Reformation innerhalb der eigenen Kirche gebunden erkannt haben.“ Eine solche Reformation würde den kirchlichen Regulator nicht bloss der Form nach, sondern dem **Wesen** und **Princip** nach festgehalten haben; d. h.: sie würde eine, den Missbrauch zwar ausscheidende, aber das übermenschliche Kirchenprincip in der Anerkennung seines Organs bejahende gewesen seyn, wobei allein von einer Verpflichtung und unbedingten Unterordnung des Einzelnen unter das allgemeine Kirchensymbol und von der positiven kirchlichen Berechtigung zu solch einer Verpflichtung, die nun auf übermenschlich-göttlichem Boden und nicht in dem blossen Organ ihre Wurzel hat, die Rede seyn kann.

Wer aber aus der Anerkennung des kirchlichen Regulators heraustritt, d. h.: wer in Verneinung seines conciliarischen Organs sich selbst als einzelne Persönlichkeit kirchlich emancipirt, und als Punkt der Peripherie dem allgemeinen Centrum gegenüber sich zu einem Privatcentrum macht, der kann dieses Recht, was ursprünglich als ein kirchliches Unrecht erscheint, keinem mehr streitig machen wollen, auch nicht in seiner eigenen Mitte in Beziehung auf das durch ihn entstandene Privatcentrum, woraus dann hervorgeht, dass darin nur ein Scheincentrum gegeben ist, welches sich in jedem Punkte der eigenen Peripherie: d. h.: in jedem Punkte der Gemeinde von neuem geltend machen kann.

Dieses ist denn auch, bei Lichte besehen, Hengstenberg's Grundansicht, und er merkt es nicht, dass er mit sich selbst im Streite sich befindet, wenn er sagt oder sagen lässt: *) „Es

*) Evang. K. Z. Jahrgang 1830, S. 309.“

kann keinem Zweifel unterworfen seyn, dass in der protestantischen Kirche eine jede Gemeinde und jeder Laie Recht und Fug hat, — — die Lehre der Geistlichen" (also doch auch der Symbole) „zu prüfen und zu beurtheilen, und dass namentlich die Hausväter in der Gemeinde nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet sind, ihren Geistlichen zur Rede zu stellen und nöthigenfalls Beschwerde über ihn zu führen, wenn er sich einen Widerspruch gegen die heilige Schrift oder eine Abweichung von den Grundartikeln" (in den symbolischen Büchern) „der evangelischen Kirche erlaubt." Bei diesem Grundsatze sind aber die Symbole eben so wenig eine feststehende Auctorität für die Geistlichen als auch für die Laien, weil sie dem subjectiven Urtheile beider und zwar jedem Einzelnen aus ihnen anheimgegeben bleiben. Und was wird denn nun Hengstenberg sagen, wenn ein rationalistischer Laie gegen seinen orthodoxen Geistlichen sich erhebt und ihn zur Rede stellt, dass er die heil. Schrift nicht im rechten Lichte erkläre? — — —

Kein Wunder also, dass eine Zeit kommen konnte, ja sogar unausbleiblich kommen musste, wo „die protestantische Kirche" wie Leo sagt und klagt: *) „ganz peripherisch geworden ist." Darin besteht eben die geschichtliche Selbstvernichtung des Princips, die nun in der gegebenen Entwickelung auch ihre metaphysische Erklärung hat.

Nur dann würde die Reformation einen wahrhaft positiven Charakter gehabt haben, wenn sie in der Anerkennung des kirchlichen Regulators nicht bloss äusserlich, sondern auch innerlich stehen geblieben wäre; weil unter dieser Bedingung eine neue Entwickelungsperiode innerhalb der Kirche begonnen haben würde. Nun aber war sie, ungeachtet der äusserlich angenommenen Positivität, doch in ihrem inneren Princip negativ.

---

*) In seinem „Sendschreiben an Görres, S. 54."

Es liegt in der Natur der Sache, dass die positive und kirchliche Berechtigung zu einer Verpflichtung und unbedingten Unterordnung des Einzelnen unter das allgemeine Symbol nur da vorhanden ist, wo das von allen und einzelnen in Anerkennung genommene innere Princip diese Berechtigung giebt, wie es im Katholizismus der Fall ist. Hier ist die Entwickelung des Subjectivismus von solcher Art, dass dabei die unbedingte Anerkennung der kirchlichen Glaubensregel im Symbol als eine *conditio sine qua non* erscheint; weil überall da, wo ein Einzelner in Widerspruch mit diesem kirchlichen Regulator eine reformatorische Entwickelung geltend macht, er aus der kirchlichen Entwickelung heraustritt und unter Verwerfung der der Kirche inwohnenden allgemeinen Glaubensregel von ihr sich emancipirt. Kann er nun wohl diejenigen, die ihm sich anschliessen, auf eine von ihm selbst gegründete besondere Glaubensregel und Partikularsymbolik eidlich verpflichten? Er entbehrt offenbar dieses Rechtes nicht nur in Beziehung auf den symbolischen Buchstaben, sondern auch in Beziehung auf den symbolischen Geist, worauf die Berliner evangelische Kirchenzeitung verpflichten will. Denn dieser Geist ist als positiv regulirender Kirchengeist im Katholizismus zurückgeblieben und ihm gegenüber hat sich der reformatorische Geist, als emancipirter Subjectivismus, d. h.: als principieller Philosophismus bloss in symbolischem Gewande geltend gemacht, und dadurch ein kirchliches Recht usurpirt, was nur Christus als göttlicher Gesandter besass und durch die Stiftung der Kirche geltend machte.

Darum kann für den Protestanten die unbedingte Verpflichtung auf das Symbol ihrer inneren Natur nach bloss eine philosophische seyn, und wenn ihm seine Philosophie diese Pflicht der unbedingten Unterordnung nicht mehr dictirt; so kann er auf dem eigenen protestantischen Boden nie mehr in dieselbe hineinkommen, weil sie einzig auf katholischem Boden in der von Christo gestifteten apostolischen Kirche in ununterbrochener Fortsetzung ihre positive Wurzel hat.

Gerade darum lag es im Principe und innersten Geiste des Protestantismus, sofern er nämlich Philosophismus ist, dass er in seiner Fortentwickelung sich als antikirchlich und als Negation des positiven Christenthums beurkundete, nicht bloss in seiner Schilderhebung gegen die katholische, sondern auch gegen die eigene protestantische Confession, sofern diese durch ihre Symbole immer noch einen positiven und kirchlichen Inselpunkt in sich trägt, der aber sammt der Gemeinde, die an ihn sich anklammert, mehr und mehr in Gefahr kommt, von den anschlagenden Wogen des Philosophismus verschlungen zu werden.

Wollen daher die altgläubigen Positivisten auf protestantischem Boden gegen den verneinenden Rationalismus und Pantheismus kirchlich protestiren, und wollen sie eine wahrhaftig auf die europäische Völkerentwicklung wohlthätig einfliessende Reform der Kirche in Anregung bringen, eine solche nämlich, die den Gemeingeist des positiven Christenthums und in ihm den allgemeinen Kirchengeist zum bewegenden Princip hat; so kann das mit Fug und Recht ihrerseits nur dann geschehen, wenn sie den Besitz dieses ursprünglich aufgegebenen Rechtes durch den Rücktritt in die Kirche zuvor sich wieder erwerben werden. Denn gegenwärtig stehen sie, so lange sie auf protestantischem Boden sich befinden, und hier das eigene protestantische Princip in seiner consequenten Entwickelung und Entfaltung nicht anerkennen wollen, unzweifelhaft im Unrechte und der verneinende Rationalismus und Pantheismus wenigstens auf dem eigenen protestantischen Boden, ihnen gegenüber, im vollen Rechte.

Dieses ist aber in Beziehung auf die katholische Kirche nicht so der Fall. Denn das Recht der rationalistischen und pantheistischen Verneinung des positiven Christenthums ist in seiner geistigen Bedeutung nur ein wissenschaftliches Privatrecht, welches nicht weiter sich erstreckt als auf den eigenen subjectiven Boden in Beziehung auf die hierselbst noch befindliche symbolische Insel. Geht nun aber die protestantische Wissenschaft zu der irrigen Voraussetzung über, dass dieses auf eigenem symbolischen Insel-

lande ihr zustehende Privatrecht auch auf dem symbolischen Festlande des Katholizismus von ihr als ein Recht der Verneinung in Anspruch zu nehmen sey; so wird es zum Unrecht gegen fremdes Gebiet, wo dann offenbar in dem angegriffenen Theile das positive Recht vorhanden ist, sich zur Wehre zu stellen und zum wissenschaftlichen Kampfe zu bereiten. In diesem Kampfe hat nicht bloss die symbolische, sondern auch die wissenschaftliche Defensive und Offensive gegen den angreifenden und zerstörenden Rationalismus und Pantheismus einen positiven Rechtsgrund, den die altgläubigen Lutheraner in Beziehung auf den Kampf für die Erhaltung ihrer Symbole sich durchaus nicht zusprechen können, weil das protestantische Princip dieses Recht ganz ausschliesst. *)

Was die evang. Kirchenzeitung a. a. O. zu Ende des daselbst befindlichen Artikels über den Sturm gegen die evangelische Kirche sagt: dass nämlich „wenn nicht alles trüge, die hessischen Streitigkeiten nur eines der Vorspiele seyen, welche einen allgemeinen, mit Wort und That der rohen äusseren Gewalt gegen die Kirche gerichteten Kampf vorzubereiten bestimmt seyen;“ so kann dieser Kampf in Ansehung der katholischen Kirche wohl längst schon als eingetreten betrachtet werden. Der vollaus losgelassene Sturm gegen beide Confessionen zeigt sich aber in neuester Zeit nirgendwo offener und unverhohlener, als in den Hallischen

*) Aus dieser ganzen Entwickelung wird man zugleich entnehmen können, was es für eine Bewandniss habe mit der Behauptung, dass die Reformatoren die Urkirche aus ihrem Verfalle wieder hergestellt. Offenbar steht diese Behauptung in der Luft, weil die Urkirche als positive Institution ihre Füsse auf katholischem Boden behalten hat, sofern sie in ihrer dualistischen Sichtbarkeit als Apostolat und Gemeinde, wovon ersteres im Episcopat sich fortsetzte, seit dem ersten Pfingstfeste noch nicht aufgehört hat zu seyn. In ihr ist der hohepriesterliche kirchliche Träger zur concreten Einheit im sichtbaren kirchlichen Oberhaupte concentrirt, während im Lutherthum dieser Träger thatsächlich verneint und das unsichtbare Oberhaupt Christus in die Gemeinde pantheistisch herabgezogen ist.

Jahrbüchern für deutsche Kunst und Wissenschaft, wozu der folgende §. als Beleg dienen mag.

§. 50.

Der neueste kantisch-hegelsche Zeitgeist in seinem Vernichtungskriege gegen den Gesammtglauben der nicht philosophirenden Christenheit in Kirche und Staat.

Die Strafgerichte Gottes bereiten die Völker sich selbst, wenn sie nicht achten auf die Zeichen der Zeit und nicht betrachtend stille stehen, wo ein unsichtbarer Geist die normale Entwickelung des Kirchen- und Staatslebens in Verwirrung bringt, und dasjenige auflockert, was fest stand und in Unordnung bringt, was geordnet war. Wohl kann man in unseren Tagen mit dem Psalmisten sich fragen: „Was toben die Heiden und was wähnen die Völker für Tand, stehen auf die Geister der Erde wider den wahren Gott und seinen Gesalbten, und was erheben sie das Feldgeschrei: lasst uns zerreissen ihre Bande, und von uns werfen ihre Fessel?“

Wer es weiss, was für ein Ziel die deutsche Philosophie seit Kant ins Auge gefasst, und wie sie es in ihrem Privatgeiste ohne alle Rücksicht auf den gesunden allgemeinen Wahrheitssinn der gesammten Menschheit als ein von ihr selbst gestecktes ursprünglich ganz willkührlich gewolltes Ziel unausgesetzt bis auf den Schlusspunkt in Hegel verfolgt hat, den kann der Sturm des neuesten Zeitgeistes gegen alles Positive so wenig befremden, dass er ihn vielmehr ganz natürlich und nothwendig findet.

Die deutsche Philosophie hat durch ihre ursprüngliche kantische Willkühr in der Wahl der Methode bei der Lösung der Wahrheitsaufgabe das objective Wahrheitsband, welches Kirche und Staat auf positivem Boden im Glauben an die objective Wirklichkeit innerlich zusammenhält, ganz abgeworfen, und sich selbst in subjective Ketten und Bande gelegt. Eben dadurch hat sie aber in Trennung von dem Gemeingeiste der Gesellschaft

sich zum Parteigeist gemacht und es liegt sehr nahe, dass man solche Fesseln der Willkühr, die man selbst sich geschmiedet, bald sehr lieb gewinnt, ja dass man sie zuletzt als die ausschliessliche Bedingung für ein freies Leben erachtet. So will man denn auch dem Leben in Kirche und Staat als die wahren Freiheitsfesseln sie aufdringen und dadurch diejenigen Bande sprengen und gänzlich abwerfen, die bestimmt sind, Himmel und Erde zusammen zu halten.

Es ist in der wissenschaftlichen Welt in der neuesten Zeit gleichsam zu einem Steckenpferde geworden, von einer voraussetzungslosen Philosophie und Wissenschaft zu sprechen. Wann ist aber eine Philosophie voraussetzungslos?

Hierauf antwortet Ludwig Feuerbach: *) „Die einzige **voraussetzungslos** beginnende Philosophie ist **die**, welche die Freiheit und den Muth hat, **sich selbst** zu bezweifeln, welche sich aus ihrem **Gegensatz** erzeugt. Die neueren Philosophien haben insgesammt mit sich begonnen, nicht mit ihrem Gegentheil. Sie haben die Philosophie, d. h.: die ihrige unmittelbar als Wahrheit vorausgesetzt.“ Wenn nun Feuerbach unter dem „Gegensatz“ der Philosophie nicht selbst wieder eine andere Philosophie, sondern die Nichtphilosophie, d. h.: den Gesammtglauben und das darin enthaltene Gesammturtheil der nicht philosophirenden Menschheit und Christenheit versteht, und wenn er ferner unter dem Ausdruck, die Philosophie solle aus diesem ihrem Gegensatze „sich erzeugen“ gemeint wissen will, sie solle ihre Grundprobleme aus dem Gesammtglauben der nicht philosophirenden Mensch-

*) In den Hallischen Jahrbüchern für deutsche Kunst und Wissenschaft, in einem Aufsatze: „Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie“ Nr. 208 216, 1839. Dieser Aufsatz ist in seiner Aufdeckung des Hegel'schen Formalismus höchst bedeutsam, sofern er aus Hegel's Schule hervorging. Der Verfasser befindet sich auf dem Standpunkte der logischen Verstandeskritik und streitet mit hegelschen Waffen, ohne den Standpunkt der metaphysischen Vernunftkritik zu erreichen.

heit ableiten; so hat er den Objectivismus der Philosophie mit wenig Worten scharf gezeichnet, und dadurch das Beil gezeigt, das allein geeignet ist, die methodisch und systematisch gewordene Willkühr des heutigen philosophischen Zeitgeistes in der Wurzel anzugreifen und dessen leeren Formalismus auf einen realen Grund und Boden einzupflanzen, damit er aus seinem gespensterartigen Geisterleben und Naturleben in ein wesenhaft reales und aus dem Reiche des Nichts und des Ueberall und Nirgends in's Reich des Etwas und des bestimmten concreten Seyns eintrete.

Denn darin liegt die Krankheit des aus Kant hervorgegangenen neuesten philosophischen Zeitgeistes, dass er sich selbst in seiner principiellen Wahrheit dem nicht philosophirenden Gesammtleben in Kirche und Staat gegenüber nicht bezweifeln will, sondern in diesem Gegensatze bei der Voraussetzung der von ihm für zweifellos gehaltenen Wahrheit seines höchsten Grundsatzes beharrt und gerade dadurch zeigt, dass die Behauptung seiner Voraussetzungslosigkeit eine Unwahrheit und thatsächliche Lüge sey.

Feuerbach selbst giebt in dieser Beziehung das auffallendste Beispiel. Wer sollte es möglich finden, dass er in demselben Aufsatz, wo er jene beachtenswerthe Wahrheit ausgesprochen und schon zuvor gesagt hat: „Es ist die höchste Kunst und Kraft, sich selbst zu bezweifeln", wer sollte es glauben, dass er selbst als Systematiker diese Kunst und Kraft am wenigsten besitze? Und doch giebt er gleich im Beginn des Aufsatzes den thatsächlichen Beweis dafür; indem er seinem ausgesprochenen Grundsatze gerade entgegen den nichtphilosophischen Incarnationsglauben der gesammten Christenheit bloss darum gänzlich verwirft, weil er ihn mit seiner individuellen im hegelschen Systeme eingesogenen philosophischen Anschauungsweise unverträglich findet.

Muss nicht Feuerbach, wenn seine Philosophie aus ihrem Gegensatze (der Nichtphilosophie) sich erzeugen soll, seine philo-

sophischen Grundprobleme nothwendig aus dem thatsächlichen Gesammtglauben der nicht philosophirenden Menschheit und Christenheit für sich auffinden, und nun, den hegelschen Standpunkt auf einen Augenblick vergessend, die Frage sich stellen: giebt es vielleicht einen anderen Standpunkt, der zur Rechtfertigung jenes Glaubens hinführt? Nur so würde er jene „Kunst und Kraft sich selbst zu bezweifeln“ erlangen können, und würde bewahrt seyn vor Aeusserungen, wie z. B. die folgende ist: *) „Die Forderung, dass die Philosophie übereinstimme mit den Lehren der Kirche oder den Aussprüchen der Bibel, ist eine pöbelhafte und boshafte Forderung.“

Diese Aeusserung kann uns gleichsam als die wahrhaftige Repräsentation derjenigen Richtung dienen, welche aus dem kantischen Zeitgeiste im neueren Hegelthum sich gestaltet hat und vorzüglich durch die Hallischen Jahrbücher für deutsche Kunst und Wissenschaft vertreten wird. Hierüber hatte schon Niebuhr eine dumpfe Vorahnung, wenn er im Gegensatz zu den katholischen Ländern, worin er den klerikalischen Sinn abnehmen sah, über die protestantischen Staaten in Deutschland aussagt: **) „Bei uns haben wir das allgemeine dumpfe Bewusstseyn, dass es nicht richtig sey; jedermann ist unheimlich, wir fühlen uns als Gespenster bei lebendigem Leibe.“

Und in der That ist aus Kant die neueste Philosophie als ein wahres Gespenst hervorgegangen. Mit ihr ist ein Kampf gegen alles Positive, insbesondere gegen das positive Christenthum und Kirchenthum eröffnet, wo immer diese Potenzen im Glauben der Gesellschaft festgehalten seyn mögen. Sofern dann

---

*) In der Schrift: „Ueber Philosophie und Christenthum in Beziehung auf den der Hegel'schen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit, von Ludwig Feuerbach.“ Mannheim, 1839. S. 16.

**) Vergl. Niebuhr's Lebensnachrichten (bei Perthes in Hamburg erschienen) in dem Briefe Niebuhr's an *V.* vom Juli des Jahres 1812.

die katholische Kirche am meisten Positivität in sich trägt, ist auch der Sturm zumeist auf sie gerichtet. Ja man spricht eine gänzliche Ausrottung und Zerstörung des katholischen *centrum unitatis* offen und unverhohlen als das Ziel der neuesten Zeit aus, um dadurch alles in die ohne Mittelpunkt haltlose Peripherie verschwimmen zu lassen.

So heisst es in den Hallischen Jahrbüchern: *) „Rom ist im Kern und Princip der Sache zu negiren, wie dies denn auch das ganze segensreiche Geschäft der neuesten Geschichte ist," und man geht selbst so weit, dieses Ziel der Zerstörung mit Beziehung auf jede kirchliche Orthodoxie, möge sie auf katholischem oder protestantischem Boden sich finden, als das eigentliche Staatsziel hinzustellen, indem es heisst: **) „der Staat muss der einzige Boden alles menschlichen Lebens und Geistes, also auch des kirchlichen werden." — „Es giebt in Preussen keine Corporation der Geistlichen mehr, welche sich den ausschliesslichen Namen Kirche beilegen und welche den Laien als Leuten, die nicht zur Corporation gehören, die Sacramente spenden und den Himmel" (die Kirche) „auf- und zuschliessen hann."

Es liegt in der Natur der Sache, dass man eine solche Richtung, worin es auf die Ausrottung des Princips aller christlichen Positivität abgesehen ist, nur dadurch richtig beurtheilen lernt; wenn man bis zu ihrer ersten Quelle zurückgeht und nun sieht, wie sie von hier aus allmälich zu einem Strome im Zeitgeiste

---

*) No. 201. 1839. in der Anzeige der v. Ammon'schen Schrift über die gemischten Ehen. Dresden und Leipzig 1839.

**) Daselbst No. 185. 1839. in einer Recension der Schrift: Kirchenrechtliche Untersuchung der Frage: Welches ist die Lehre und das Recht der evangelischen Kirche zunächst in Preussen, in Bezug auf die Ehescheidungen und die Wiederverheirathung geschiedener Personen? Von Otto von Gerlach, (Prediger in Berlin,) Erlangen 1839. Diese Recension trägt die Ueberschrift: „Die Hypothese eines protestantischen Pfaffenreichs."

sich gestaltet hat, der in seinen mehr und mehr anschwellenden und alles mit sich fortreissenden trüben Gewässern nicht nur das angebaut gewesene und für das Völkerleben unentbehrliche fruchtbare Land hinweggeschwemmt, sondern auch sogar die Felsgründe und Fundamente der Kirche und des Staats zu unterwühlen und alle gesellschaftliche Ordnung aufzulösen droht.

Ich werde im folgenden Capitel es versuchen, die Entstehung dieser Richtung in dem Ziele und Grundprobleme der kantischen Philosophie aufzudecken und dann zu zeigen, dass in Hermes die gerade entgegengesetzte Richtung begonnen hat, diejenige nämlich, welche ihre Grundprobleme aus dem Gesammtglauben der nicht philosophirenden Menschheit und Christenheit in Staat und Kirche aufzufinden sucht, und dadurch sich selbst aus ihrem Gegensatz, der Nichtphilosophie, d. h.: aus den im Gemeingeiste der Gesellschaft ungezweifelt anerkannten empirischen und metaphysischen Thatsachen sich erzeugt.

§. 51.

Der Grund wahrer Toleranz und der Weg zur Aussöhnung des wissenschaftlichen Gegensatzes zwischen Katholizismus und Protestantismus mit Hinweisung auf das Ziel von Hermes und Günther.

Der mit der Reformation in die Weltgeschichte eingetretene grosse Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus, worin jeder Theil als Form des Zeitgeistes aufgefasst *bona fide* den andern für den Antichrist als Feind des wahren Christenthums hält, sich selbst aber dem andern gegenüber für den Christ, hat nun bereits über drei Jahrhunderte in der fortschreitenden Weltgeschichte dagestanden.

Der wahre und lebendige Antichrist aber, jener brüllend umhergehende pantheistische Löwe, befindet sich dabei im unsichtbaren Hintergrunde und hat mit seinem ganzen Anhange an dem angerichteten Wirrwarr ein dämonisches Wohlgefallen, stets besorgt, dass überall da, wo der Kampf für die Wahrheit eine

gute Wendung zu nehmen beginnt, die *bona fides* gegen ihren besseren Willen aus irriger Ansicht oder aus Vorurtheil den auftretenden guten Kämpfer zurückdrängt und die zum Siege über Irrthum und Lüge sich erhebende Wahrheitspotenz nicht aufkommen lässt.

In diesem gegenseitigen Kampfe haben sich seit der Reformation im Laufe der drei Jahrhunderte viele ehrenwerthe Persönlichkeiten geltend gemacht und ihr Zeitalter wissenschaftlich angeregt und zur grössern inneren Entfaltung und Entwickelung gebracht. Sie trugen dabei, nach menschlichem Urtheil, in Begeisterung für die gute Sache die beste Gesinnung und den besten Willen in sich, und haben nach inniger Ueberzeugung entweder als Philosophen der Wahrheit überhaupt, oder als Theologen der confessionellen christlichen Wahrheit insbesondere das Wort geredet, ja sie würden ihr gern einen vollendeten Sieg verschafft haben, wenn es nur in ihrer Macht gestanden hätte.

Bis jetzt aber ist es statt dieses Sieges immer noch beim Kampfe geblieben, und jede in diesem Kampfe im Interesse für die Wahrheit aufgestandene Persönlichkeit, mag sie im Katholizismus oder im Protestantismus dagestanden haben oder noch dastehen, ist in Ansehung der Gesinnung und des guten Willens der gegenseitigen Achtung, ja sogar der Liebe würdig.

In dieser Achtung und Liebe besteht, wo sie gegenseitig dem Leben der christlichen Confessionen als Beweggrund des Handelns unterliegt, der Grund wahrer Toleranz, sofern man die Personen ins Auge fasst. Diese Toleranz gebietet das Christenthum und soll nicht bloss im Leben, sondern auch in der Wissenschaft sich vorfinden. In ihr offenbart sich die christliche Gesammtliebe der Menschengesellschaft auf persönlichem Boden, und nur durch sie kann der im zweiten Kapitel des ersten Heftes entwickelte wissenschaftliche und christliche Gemeingeist in der Gelehrtenrepublik lebendig werden.

Der im unsichtbaren Hintergrunde stehende Teufel muss mit seinem Anhange in dieser christlichen Liebe, wo sie als gemein-

sames Band die getrennten christlichen Confessionen im Interesse für die alleinige Wahrheit in den christlichen Gemeingeist persönlich zusammenführt, das unfehlbare Mittel zur endlichen Niederlage seiner Herrschaft erkennen. Und so kann er seinerseits nur die Absicht haben: den Zank und Hader in Kirche und Staat recht lebendig zu erhalten, sowohl zwischen Katholiken und Protestanten, als auch zwischen Katholiken unter sich und zwischen Protestanten unter sich.

Darum können die christl. Confessionen in ihrem Kampfe mit dem Teufel in keinem andern Wege eine den Irrthum und die Lüge besiegende Kraft gewinnen, als wenn sie in der christlichen Gesammtliebe sich nähern und in gegenseitiger Anerkennung des subjectiv guten und aller Achtung würdigen Willens im Gebiete der Wissenschaft *sine ira et studio* die grossen Interessen der Kirche und des Staats, mit Rücksicht auf die Formen des zu beurtheilenden Zeitgeistes, besprechen: fest entschlossen, die zur Einsicht kommende Wahrheit da zu nehmen, wo sie sich findet, sey es auf eigenem oder auf fremdem confessionellen Boden.

Ohne diess wird die zwischen Katholizismus und Protestantismus eingetretene persönliche Kluft nur immer grösser werden, wobei der Kampf für die Wahrheit ausartet in einen Kampf der Leidenschaft und des Hasses, der nicht mehr die Sache, sondern die Personen als Gegenstand der Bekämpfung in's Auge fasst; so wie denn dieses auch sowol innerhalb des katholischen als des protestantischen Bodens von den sich gegenüber stehenden und sich bekämpfenden Parteien in derselben Weise zu erinnern ist.

Bis jetzt hat leider das liebende Verhalten nur zu sehr gefehlt und das Gegentheil stattgefunden; indem der Wahrheitskampf in den meisten Fällen in einen Kampf der Personen gegen einander überging, wie davon die jüngst vergangene Zeit und selbst noch die Gegenwart ein lautes Zeugniss giebt.

Ohne den Eintritt in jenen Standpunkt der christlichen Gesammtliebe ist es unmöglich für den zwischen Katholizismus und Protestantismus, zwischen Kirche und Staat und überhaupt zwi-

schen allen Parteien auf eigenem und fremdem confessionellen Boden vorhandenen Principienkampf eine Versöhnung auch nur zu hoffen.

Damit aber da, wo dieser Standpunkt der Liebe angenommen ist, eine Versöhnung wirklich erreicht werde, ist es nothwendig nach einer Wissenschaft sich umzusehen, die nicht bloss die im Katholizismus und Protestantismus thatsächlich vorhandenen historischen Potenzen als Principien des reinen Auctoritätsglaubens und als symbolischen Positivismus geltend zu machen versteht, sondern auch die ihnen unterliegenden geistigen Potenzen zu ihrer Entfaltung und höchsten Entwickelung hinzuführen weiss. Nur in diesem Wege können die beiden confessionellen Gegensätze zu einer ihre symbolischen Grundlagen gegenseitig durchdringenden principiellen Einsicht und Selbsterkenntniss hingelangen, und dadurch im Lichte der Speculation einen über die Geschichte sich erhebenden und deren Principien erfassenden Standpunkt gewinnen, der den Maassstab in sich trägt, wonach zu entscheiden ist, auf welcher Seite das wahre und auf welcher Seite das falsche historische Princip sich befindet, dessen thatsächliche Anerkennung ohne die pflichtwidrigste Willkühr und die darin eingeschlossene Sünde gegen den heiligen Geist nicht verweigert werden kann.

Bis jetzt ist jedoch nur erst der Protestantismus, gegenüber dem Katholizismus, als höherer Zeitgeist bis zu seiner poetischen und spekulativen Spitze in Göthe und Hegel zur inneren Entfaltung und Entwickelung gekommen, nach dem Ausspruche: „Hegel sey der sublimste“ oder auch der „freiste und vollendetste Protestantismus.“ *) Dabei hat aber das Princip als Pantheismus sich erwiesen, der das Christenthum in seinem eigentlich positiven Gehalte negirte und für Mythe erklärte. Eben hierin liegt ein Zeichen der Zeit, woran man die Wurzel des Baumes erkennen kann.

*) In der Schrift: „Görres und Athanasius. Leipzig, 1838.“ Und in den „Hall. Jahrbüchern, Nr. 54. 1840. S. 430.“

Dagegen ist der Katholizismus, gegenüber dem Protestantismus, in seiner Entfaltung und Entwickelung, wenn gleich er als historisches Princip seine Kunstperiode auf mittelalterlichem Boden in grossartiger und Bewunderung erregender Weise gehabt hat, doch als höherer Zeitgeist noch nicht bis zu seiner poetischen und speculativen Spitze ausgelaufen. *)

Zwar haben, wie im ersten Hefte §. 34 schon vorkam, seit der Reformation auf wissenschaftlichem Boden von Zeit zu Zeit einzelne Persönlichkeiten, gegenüber dem Protestantismus, sich geltend zu machen gesucht, konnten aber wegen der mit der Reformation in die katholische Kirche, oder besser: in ihre Vertreter hineingekommenen Furcht vor wissenschaftlichen Bestrebungen auf dem eigenen kirchlich-katholischen Boden nicht zu ihrer vollendeten Entwickelung gelangen.

Wer aber im Katholizismus der höheren Wissenschaft und insbesondere der theosophischen Speculation als Philosophie der Offenbarung hindernd in den Weg tritt, der arbeitet gegen den eigenen besseren Willen den höchsten kirchlichen Interessen entgegen.

Die Sache wäre schon eine etwas andere, wenn der Protestantismus bei seiner Entstehung nicht auctoritativ, wenngleich inconsequenter Weise, sich symbolisirt hätte. Er würde dann

---

*) Man könnte denken, in Dante sey die poetische Spitze des Katholizismus schon vorhanden gewesen. Indessen kann Dante nur als poetisches Moment der historischen Kunstperiode angesehen werden; weil seine *divina Comoedia* das katholische *credo* zur Voraussetzung hat, während diejenige *divina Comoedia*, welche das Ideal der katholischen *intelligentia* sich zu ihrer Voraussetzung nehmen kann, noch zu erwarten steht. Der Protestantismus ist mit der kantischen Periode zu seinem poetischen Aufschwunge hingelangt, und nachdem er als positives Christenthum diejenigen Blüthen getrieben, die er zu treiben vermochte und unter ihnen sogar des frommen Versuchs einer Messiade sich zu erfreuen hatte, erlag er zuletzt dem noch christlich kämpfenden Widerspruche in Schiller und dem heidnisch vermittelten in Göthe, dessen poetische Spitze mit der philosophischen in Hegel zwei geistige Thürme bilden, die leider auf den Ruinen des positiven Christenthums sich erhoben haben.

durch seine eigene den auctoritativen Katholizismus im Princip verneinende Wissenschaft in sich selbst sich aufgehoben haben und in spurloser geistiger Verflüchtigung hingeschwunden seyn. Jetzt aber kehrt derjenige Theil, der selbst noch das Bedürfniss nach dem positiven Christenthum in sich trägt, überall da, wo die protestantische Wissenschaft im Rationalismus und Pantheismus das christliche Dogma ihm raubt, zu den Symbolen zurück, und findet in ihnen einen positiven Haltpunkt und auctoritativen Ruhepunkt, während ihn sonst sein Bedürfniss nothwendig zur katholischen Kirche zurücktreiben würde.

Daraus folgt von selbst, dass die wissenschaftliche Ausgleichung des mit der Reformation eingetretenen Gegensatzes zwischen Katholizismus und Protestantismus unmöglich ist, wenn der Katholizismus, gegenüber dem Protestantismus, bloss in seiner historisch-symbolischen und rein auctoritativen Seite sich geltend machen will, und nicht vielmehr im selbsteigenen Subjectivismus durch innere Entfaltung als die wahre und höchste Wissenschaft sich verklärt; weil nur dadurch thatsächlich zu zeigen ist, dass das katholische Dogma, wie es auf dem Geschichtsboden als fortlaufendes Weltwunder sich kund giebt, in seiner lebendigen Entwickelung als wahrer Baum der im Objectivismus wurzelnden subjectiven Wissenschaft vor uns hintritt, während das protestantische Dogma nach drei Jahrhunderten in seiner principiellen Entwickelung sich selbst als Objectivismus ganz aufgehoben und auf subjectivem Boden zu einem von allem positiven Christenthum entblössten Rationalismus und Pantheismus verflüchtigt hat.

Wer das Ziel von Hermes und Günther in den Principien dieser Männer richtig erfasst, möchte wohl unbedenklich zugeben, dass es in nichts anderem besteht, als in der heisserstrebten Erhebung des Katholizismus zu seinem wissenschaftlichen Vollalter und zu der in ihm zu vermittelnden Einsicht über die innere principielle Natur jenes Gegensatzes zwischen Katholizismus und Protestantismus.

Hermes trat auf dem Boden des Kritizismus dem verneinenden Rationalismus entgegen, und Günther auf dem Boden der Speculation dem verflüchtigenden Pantheismus. Man kann es nicht verkennen, dass Günther ganz und gar diejenige Richtung angeregt hat, welche, zum höheren Zeitgeiste erhoben, den Katholizismus einerseits zu seiner speculativen Spitze hinführen, andererseits in ihm aber auch einen in höherer Region noch möglichen poetischen Aufschwung in's Leben rufen kann, von dem das Epos der Weltgeschichte zu erwarten steht. „Und dann wollen wir sehen," wie Günther sagt, *) „wenn wir es noch erleben, welcher Partei die Palme werde gereicht werden, in Bezug auf Höhe und Tiefe in der Auffassung eines und desselben welthistorischen Factums? Als unerlässliche Vorarbeit zum unausbleiblichen Siege ist freilich noch die Deduction des relativen Seyns (in seinem qualitativen Gegensatze von Geist und Natur und beider Einheit im Menschenleben) aus dem Absoluten [d. h.: jenes als Creatur, aus Gott als Creator] anzusehen,**) eine Operation, die der Philosophie bisher selber die Gefahr: trepanirt zu werden, zugezogen; aber es müssten die Zeichen der denkenden Zeit lügenhaft wie nie seit Weltanfang werden, und — es müsste die letzte Posaune früher, als versprochen, zum Rückzuge blasen; oder — sage ich — unser Geschlecht steht an der Schwelle zum **letzten** und **höchsten** Momente in dem Verständigungsprocesse über Sich selbst und sein Verhältniss zu Gott und Welt' ein Process, der mit dem Abfalle des ersten Adams

*) Im „Letzten Symboliker, S. 133."

**) Ich möchte diese Ansicht Günther's lieber umkehren, und jene Deduction nicht als eine von oben herab (aus dem Absoluten), sondern von unten herauf (aus psychologischen Thatsachen) zu erstrebende ansehen. Ist dieses geschehen, so steigen wir über die Creatur in den Creator hinauf und können jetzt durch eine Construction von oben herab für die Richtigkeit der andern gleichsam die Probe machen.

begonnen, und der noch ablaufen muss, bevor der zweite Adam sein Reich dem Vater übergiebt — und Gott seyn wird — Alles in Allem."

Diese zur Vollendung gelangende katholische Speculation trägt auch den Maassstab in sich, wonach mit klarer Einsicht zu entscheiden ist, ob im Katholizismus oder im Protestantismus das wahre historische und kirchliche Princip sich vorfinde, und warum der historische Protestantismus in seinen ersten dogmatischen Grundsätzen schon den Keim des in seiner doppelten Spitze in Göthe und Hegel vorhandenen Pantheismus als der vermeintlichen poetischen und systematischen Christusphilosophie in sich hatte; während der historische Katholizismus, wenn er nach Günther's weckendem Vorgange in innerer geistiger Entfaltung zu seiner doppelten Spitze in Poesie und Speculation ausläuft, als die wahrhaft göttliche Christusphilosophie, und zwar als der zu seinem wissenschaftlichen Vollalter gelangende katholische Kirchengeist in seinem ganzen inneren Glanze vor unserem höheren Bewusstseyn auftaucht und mit Ehrfurcht uns erfüllt.

Im folgenden Kapitel will ich zunächst es versuchen, den intellectuellen Gegensatz zwischen Kant und Hermes im Wahrheitsgebiete zum Bewusstseyn zu erheben.

Viertes Capitel.

Der intellectuelle Gegensatz zwischen den Principien von Kant und Hermes im Ausgangspunkte der Philosophie und ihr beiderseitiges Verhältniss zum Leben der nichtphilosophirenden Menschheit in Kirche und Staat mit Rücksicht auf die kantische Entwickelungsperiode in Fichte, Schelling und Hegel, nebst Hinweisungen auf Günther.

§. 52.

Der innere Widerstreit des Grundproblems der kantischen Philosophie mit dem gesammten Wahrheits-Interesse der nicht philosophirenden Menschheit in Kirche und Staat.

Das Ziel wissenschaftlicher Richtungen im Wahrheitsgebiete muss jedesmal in den Grundproblemen gesucht werden, auf deren Lösung die nach Wahrheit suchende Wissenschaft hinstrebt. Um dann aber das innere Verhältniss der Richtungen zum allgemeinen Wahrheitsinteresse der nichtphilosophirenden Menschheit in Kirche und Staat gehörig zu erforschen, muss man auf die in der gesammten Christenheit thatsächlich vorhandenen Voraussetzungen im Wahrheitsgebiete zurückgehen und danach bestimmen, was für Grundprobleme die nach Wahrheit suchende Wissenschaft in Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Wahrheitsinteresse, und so auch mit dem nach einstimmiger Glaubenswahrheit bedürftigen christlichen Gemeingeiste zur Lösung aufzustellen hat.

Es ist unbestritten, dass nach der gewöhnlichen Wahrheitsansicht im Leben der Menschheit eine Erkenntniss dann wahr heisst, wenn sie uns den erkannten Gegenstand so zeigt, wie er in der Wirklichkeit ist; dass sie hingegen irrig und unwahr heisst, wenn sie uns ihren Gegenstand anders zeigt, als er in der Wirklichkeit ist. Wer möchte z. B. eine Gotteserkenntniss wahr heissen, die uns die Gottheit anders zeigt, als sie in der Wirklichkeit ist. Weiss ja jeder, dass solch eine Gotteserkenntniss für irrig und unwahr gilt.

Wahrheit besteht hienach in der Uebereinstimmung der Erkenntniss mit dem erkannten und in der Wirklichkeit vorausgesetzten Gegenstande; Unwahrheit hingegen in der Nichtübereinstimmung beider.

Diese Begriffe sind von der Art, dass Wahrheit und Unwahrheit in diesem Sinne ohne die schon unterliegende Wirklichkeit erkannter Gegenstände gar nicht vorhanden seyn können. Gäbe es nämlich gar keine von aller Erkenntniss unabhängige Wirklichkeit erkannter Gegenstände, und keine nach den wirklichen Gegenständen sich richtende und durch sie bestimmte Erkenntniss; so könnte im Sinne des gewöhnlichen Lebens weder von Wahrheit, noch auch von Unwahrheit, sondern nur von Wahn die Rede seyn.

Hienach ist in einer wahren Erkenntniss der durch sie erkannte Gegenstand nicht als bedingt durch das Erkennen anzusehen, sondern umgekehrt. Es würde sonst die ganze von uns erkannte Welt der Erscheinungen und Substanzen als eine nach unseren Erkenntnissformen sich richtende zu erachten seyn; da doch nach der allgemeinen Lebensansicht der gesammten Menschheit unser Erkennen, sofern es als wahr vorausgesetzt wird, nach den erkannten und als wirklich vorausgesetzten Gegenständen sich richtet.

Von jeher war es nun die Aufgabe der Philosophie, diese gewöhnliche Lebensansicht über Wirklichkeit und Wahrheit wissenschaftlich zu rechtfertigen und von ihrer Richtigkeit sich zu

überzeugen. Die verschiedenen Versuche wurden jedoch, nach Zeugniss der Geschichte der Philosophie, von Alters her nicht mit dem gewünschten Erfolge gekrönt.

Es liegt aber am Tage, dass wegen des Misslingens vorangegangener Versuche in der erstrebten Rechtfertigung des gewöhnlichen Wirklichkeits- und Wahrheitsbegriffs sich noch Niemand veranlasst oder gar für berechtigt halten kann, die gestellte Aufgabe, deren wissenschaftliche Lösung mit dem objectiven Wahrheitsinteresse der ganzen nichtphilosophirenden Menschheit in Kirche und Staat in nothwendiger Verbindung steht, als eine für Menschen wissenschaftlich unauflösliche ganz abzuweisen, und statt ihrer, im Interesse für die Durchführung einer aufgegriffenen Privatidee mit Hintansetzung und Nichtbeachtung des gesammten Wahrheitsinteresses, eine ihr gerade entgegengesetzte Wahrheitsaufgabe hinzustellen und die wissenschaftlichen Bestrebungen des Zeitgeistes auf deren Lösung hinzulenken.

Durch solch ein Verhalten würde man auf die wissenschaftliche Berufspflicht, welche im Wahrheitsgebiete stets das geistige Gesammtinteresse der Menschheit in Kirche und Staat in's Auge fassen soll, gänzlich vergessen, und die Schuld tragen: den gelehrten Zeitgeist, gegenüber dem geistigen Interesse der Gesammtheit, zu einem wissenschaftlichen Parteigeiste aufgerufen zu haben, anstatt ihn zu einem wissenschaftlichen Gemeingeiste zu gestalten.

Wer nun den von Kant gemachten Versuch zur Lösung der Wahrheitsaufgabe durch reifliche Erwägung der Principien zu würdigen sich ernstlich angelegen seyn lässt, wird nicht umhin können der Behauptung beizupflichten: dass er mit Hinwegsetzung über die gewöhnliche Wirklichkeits- und Wahrheitsansicht, welche mit den allgemeinen geistigen Interessen und Bedürfnissen der Menschheit in Kirche und Staat in nothwendiger Verbindung steht, eine willkührlich aufgegriffene Privatansicht im Gebiete des zur Philosophie fortschreitenden Subjectivismus auf die Bahn brachte und zum Gegenstande der wissenschaftlichen Bestrebungen des Zeitalters erhob.

Kant gab nämlich, durch die Resultate des Hume'schen Scepticismus veranlasst, den gewöhnlichen und uralten Wahrheitsbegriff, der die Wirklichkeit der erkannten Gegenstände in Erscheinungen und Substanzen für sich schon voraussetzt, und für welchen allein die Gesellschaft das lebendigste Interesse in sich trägt, ganz auf, und versuchte die Rechtfertigung eines neuen Wahrheitsbegriffs zur Aufgabe der Philosophie zu machen, worin er den alten und im Leben der Menschheit thatsächlich anerkannten auf den Kopf stellte; weil er darin die erkannten Gegenstände nach dem Erkennen sich richten liess. *)

Dass von diesem Ausgangspunkte die philosophischen Bestrebungen von allen denjenigen Problemen, deren Lösung mit dem allgemeinen menschlichen Wahrheitsinteresse insbesondere in der gläubigen Christenheit in engster Verbindung stand, völlig abgelenkt wurden, konnte Kant, wenn er nur einigermaassen nachsann, unmöglich verborgen bleiben, um so mehr, da ihm das Bewusstseyn des Widerspruchs seiner Ansicht mit der gewöhnlichen Lebensansicht nicht gefehlt zu haben scheint. **) Sein Ziel bestand einzig darin: die willkührlich aufgefasste neue Ansicht wissenschaftlich durchzuführen und geltend zu machen.

Am klarsten zeigt sich diess in der merkwürdigen Stelle seiner Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft S. XVI, wo er die seinem Systeme untergelegte Grundansicht über die Wahrheitsaufgabe mittheilt, indem es heisst: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniss müsse sich nach dem Gegenstande richten; aber alle Versuche, über sie etwas *a priori* **durch Begriffe** auszumachen, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte.

---

*) Hume suchte für den alten Wahrheitsbegriff eine metaphysische Rechtfertigang, die er aber bei seiner verfehlten Auffassung des Causalsatzes, den er für einen aposterioschen Erfahrungssatz ansah, unmöglich finden konnte.

**) Vergl. die gegen Ende dieses §. benutzten Stellen aus Kant's Kritik der reinen Vernunft. S. 62 und 63. Ich citire nach der dritten Auflage. Riga, 1790.

Also durch Begriffe, d. h.: in bloss logischem Wege gingen, wie Kant einsah, alle Versuche unter dieser Voraussetzung zu nichte. Offenbar musste er nun wegen des im Gesammtleben der Kirche und des Staats unterliegenden objectivem Wahrheitsinteresses, mit Beibehaltung jener Voraussetzung, den bloss logischen Weg, der zu ihrer Rechtfertigung nicht hinführte, für unzulänglich ansehen und ihn ganz aufgeben, um nach einem andern Wege sich umzusehen, in welchem der alte Wirklichkeits- und Wahrheitsbegriff seine wissenschaftliche Rechtfertigung finden könnte.

Dieses war aber, wie schon aus §. 14 des ersten Heftes entnommen werden kann, der Weg des Glaubens, der allein die objective Wirklichkeit der erkannten Gegenstände als eine von unserem Erkennen unabhängige in solcher Weise thatsächlich uns giebt, wie wir sie erkennen, also ganz in Uebereinstimmung mit unserem Erkennen, so dass er einschliesslich auch in den thatsächlichen Besitz der objectiven Wahrheit im alten Sinne uns versetzt.

Man hätte also den Glauben in seinem ersten realisirenden Anfangspunkte psychologisch auffinden und von ihm aus an die Stelle der subjectiv nothwendigen Begriffsphilosophie und Idealphilosophie eine objectiv nothwendige Glaubensphilosophie und Realphilosophie setzen sollen; worauf ich weiter unten zurückkommen werde, und wozu Hermes vom thatsächlich psychologischen Standpunkte den Anfang machte.

Statt dessen that Kant aber gerade das Gegentheil. Er behielt den zur Lösung der gewöhnlichen Wahrheitsaufgabe untauglichen logischen Weg der Begriffsdemonstration bei, und gab dagegen den allgemein anerkannten objectiven Wahrheitsbegriff, im Widerspruch mit dem gesammten Wahrheitsinteresse der nichtphilosophirenden Menschheit in Kirche und Staat, ganz auf; indem er in der Vorrede so fortfährt: „Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik besser fortkommen, dass wir annehmen, die

Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntniss richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit" (verstehe: mit der im „logischen" Wege verlangten Möglichkeit) „einer Erkenntniss derselben *a priori* zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden" (d. h.: über Gegenstände, die in der Objectenwelt nach Inhalt und Form von unserer Erkenntniss unabhängig vorausgesetzt werden) „etwas festsetzen will."

Hierin sieht Jeder den im Ausgangspunkte der kantischen Richtung willkührlich gemachten Versuch zur Lösung einer ganz neuen Wahrheitsaufgabe, welche mit der uralten, die der gesunde und allgemeine menschliche Wahrheitssinn für die Wissenschaft uns aufdringt, nicht nur gar nichts gemein hat, sondern ihr geradezu entgegengesetzt ist. *)

Mit dem Eintritte dieses Versuchs war das in die deutsche Philosophie eingehende Interesse für Wahrheit nicht bloss mit dem allgemeinen kirchlichen und staatlichen Wahrheitsinteresse ausser aller Verbindung gebracht; sondern es musste auch der sich bildende philosophische Zeitgeist nothwendig in eine offene Opposition gegen diejenigen Ansichten ausschlagen, die dem kirchlichen und staatlichen Leben über Wahrheit im Erkennen thatsächlich unterliegen und zur lebendigen Voraussetzung dienen.

Liess man doch bei diesem neuen Unternehmen den alten und gewöhnlichen Wahrheitsbegriff in seinem objectiven oder materialen Sinne, worin er die von unserer Erkenntniss nach Inhalt und Form ganz unabhängige Wirklichkeit von Gegenstän-

---

*) In diesem Gegensatze zum Leben in Kirche und Staat setzte sich die kantische Entwickelungsperiode in Bewegeng und erreichte in Hegel ihre Vollendung. Michelet setzt in hegel'schem Geiste, nach Anführung jener kantischen Stelle, in seiner „Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland, von Kant bis Hegel. I. Thl. S. 40," hinzu: „in der That ist der Gedanke, dieses himmlische Princip, als die Sonne der Wahrheit, dasjenige, wonach sich seine Objecte, die sinnlichen Dinge dieser Erde, richten müssen."

den zur Voraussetzung hat, gar nicht mehr als ein für Menschen auflösbares Problem gelten, (was im logischen Wege allerdings unvermeidlich ist,) und sprach nur von subjectiver oder formaler Wahrheit, die nicht in der erkannten Objectenwelt, sondern in den subjectiven Erkenntnissformen ihren Grund hatte und allein für wissenschaftlich erreichbar angesehen wurde.

So kam es denn, ja es war unausbleiblich, dass die im Leben der Kirche in Unabhängigkeit von unserem Erkennen geglaubte Wirklichkeit und Wahrheit des historischen und metaphysischen Christenthums für wissenschaftlich unerweisbar, ja sogar für wissenschaftlich widersprechend angesehen und ausgegeben wurde.

Die nichtphilosophirende Christenheit lebt in dem thatsächlichen Glauben an eine unserem Erkennen vorangehende Wirklichkeit der Welt und ihrer geschichtlichen Entwickelung, wie sie früher schon stattgefunden und noch jetzt und künftig als Welt- und Menschengeschichte fortgeht. In ihr setzt der gläubige Christ die in der heiligen Schrift erzählte Lebensgeschichte Jesu und der Apostel als eine in allem Wesentlichen in jener frühen Zeit so sich zugetragenen Reihe von wirklichen historischen Thatsachen voraus, wie sie in den apostolischen Erzählungen des N. T. uns vorliegen, also in wesentlicher Uebereinstimmung mit diesen Erzählungen und der dadurch erworbenen Thatkenntniss, worin eben die historische Wahrheit des Christenthums besteht.

Darum ist das thatsächliche Christenthum für die ganze gläubige Christenheit, worin unser Staatensystem seine tiefste Wurzel hat, in keiner Hinsicht ein nach unserem philosophirenden Erkennen sich richtender Roman oder Mythe, sondern eine auf dem objectiven Weltboden stattgefundene wirkliche und wahre Geschichte. In ihr kündigt sich aber der historische Christus als göttlicher Gesandter und Sohn Gottes an, und es geht dieser belehrenden Ankündigung auch eine objective Beglaubigung zur Seite, wodurch das thatsächliche Christenthum von jeder gewöhnlichen Welt- und Menschengeschichte als eine Wundergeschichte

sich unterscheidet und als beruhend auf übernatürlicher göttlicher Causalität vorausgesetzt wird.

Darum wird auch die Lehre Christi, wo sie in der Vergangenheit und Zukunft die göttliche Heilsökonomie uns aufschliesst, nicht als eine menschliche, sondern als eine göttliche, nicht als Weltweisheit, sondern als Gottesweisheit angesehen und geglaubt, und auch da noch für objectiv wahr angenommen, wo sie Dinge uns bekannt macht, deren Wirklichkeit keine Menschenvernunft durch sich selbst oder *a priori* festzustellen vermag. Gott ist hier die Bürgschaft dafür, dass die durch ihn bekannt gemachten Dinge so wirklich sind und eine solche metaphysische Bedeutung haben, wie die Lehre sie uns zeigt, worin dann nicht mehr die historiche, sondern die metaphysische Wahrheit des Christenthums besteht, die nun um ihrer göttlichen Quelle willen eine Offenbarungswahrheit ist.

Von solch einem Glauben an objective Wirklichkeit und Wahrheit im Geschichts- und Offenbarungsgebiet des thatsächlichen und metaphysischen Christenthums konnte aber in der kantischen Richtung, wo man das Problem der Rechtfertigung des alten Wahrheitsbegriffs ganz aufgegeben hatte, gar keine Rede mehr seyn.

Kant selbst erklärt die Auflösung dieses Problems schlechthin und für jeden Menschen unmöglich,*) weil er seinen logischen Begriffsstandpunkt für den ausschliesslichen ansah und danach im Wahrheitsgebiet den höchsten entscheidenden Maassstab nahm.

Kein Wunder also, wenn man im kantischen Zeitgeiste den alten Wahrheitsbegriff im Gebiete der Wissenschaft gar nicht mehr dulden wollte; weil das Suchen nach solch einer Wahrheit widersprechend schien,**) wie denn auch Kant selbst dieses ausspricht;

---

*) Kant's Logik, S. 69.

**) Mellin „Encyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie unter dem Worte: wahr."

indem er mit Beziehung auf jenen Begriff sagt:*) „Von der Wahrheit der Erkenntniss der Materie nach“ (in Ansehung ihres Gegenstandes) „lässt sich kein allgemeines Kennzeichen verlangen, weil es in sich selbst widersprechend ist.“ Vom bloss logischen Standpunkte ist das allerdings ganz wahr, nur dass der Ausdruck: „es sey widersprechend,“ heissen müsste: „es sey unerreichbar.“

So nahm denn die neue Begriffsbestimmung im kantischen Systeme folgende Gestalt an: „Wahrheit besteht in der Uebereinstimmung einer Erkenntniss mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft.**)

Hier wurde von dem erkannten Gegenstande, dessen vorangehende Wirklichkeit nach Inhalt und Form dem alten Wahrheitsbegriffe als Bedingung *sine qua non* schon unterliegt, durchaus abgesehen, und das ganze Wahrheitsgebiet in die logische oder subjective Nothwendigkeit des Erkennens durch Anschauung und Begriff abgeschlossen, so dass alle von unserem Erkennen unabhängige objective Wirklichkeit, die nicht selbst Anschauung und Begriff ist, ganz und gar ausser Acht blieb.

Kant erklärte die ganze uns erscheinende Welt, sofern sie erscheint, für ein aposteriorisches Nichts, falls man sie nämlich getrennt von unserem Erkennen auffassen will. Denn in dieser Trennung und unabhängig von unserem Erkennen hatte sie für Kant keine aposteriorische Realität, wenigstens konnte er darüber keine Gewissheit, also keinen überzeugenden Glauben erreichen. Darum bestimmte Krug den Wahrheitsbegriff in folgender Weise:***) „Wahrheit besteht in der durchgängigen Uebereinstimmung aller Vorstellungen unter einander.“

Mit dieser Begriffsbestimmung hatte die Philosophie den im nichtphilosophirenden Leben der Kirche und des Staats thatsäch-

---

*) Kritik der reinen Vernunft, S. 83.

**) Daselbst, S. 84.

***) Krug's Fundamentalphilosophie, S. 223.

lich unterliegenden realistischen Glaubensstandpunkt des Objectivismus als einen wissenschaftlich nicht zu rechtfertigenden und unerreichbaren verabschiedet und gleich in ihrem ersten Ausgangspunkte den entgegengesetzten logischen Begriffsstandpunkt eines ohne Objectivismus in sich selbst sich abschliessenden reinen Subjectivismus adoptirt, worin die positive Skepsis gegen den Glauben an selbstständige Wirklichkeit erkannter Gegenstände in die gelehrte Welt eingeführt war.

Die Folgen davon hat das kirchliche und staatliche Leben in Deutschland längst schon schmerzlich empfunden. Die Wissenschaft wurde den höchsten gesellschaftlichen und kirchlichen Interessen entfremdet und ihnen sogar feindlich gegenüber gestellt. Eben hierin besteht der durch den kantischen und den aus ihm hervorgegangenen pantheistischen Zeitgeist, ohne Wissen und Willen derer, die in ihn hereingezogen wurden, an Staat und Kirche verübte geistige Raub.

Denn die Wissenschaft soll den höchsten Interessen der Kirche und des Staates aus allen ihren Kräften zu Dienste seyn, ohne dass sie darum, wie Ruge meint, „eine eingeschüchterte, eingefangene und eingekerkerte, wie ein Sklave eingepeitschte Wissenschaft zu werden braucht.“

Wo die Wissenschaft dem Dienste der Kirche und des Staates entzogen wird, da kann das Princip, wodurch das geschieht, und der darin sich entwickelnde und fortbewegende Zeitgeist nur ein dem allgemeinen und objectiven Wahrheitsgesetze in Willkühr entsagender seyn; während er überall da die wahre Freiheit in sich trägt, wo er in Anerkennung und Rechtfertigung dieses Gesetzes sich entwickelt.

Das höchste Ziel der Wissenschaft muss demnach in der mit Ueberzeugung zu erreichenden höheren Befriedigung des nach objectiver Wirklichkeit und Wahrheit in der ganzen Menschheit vorhandenen Bedürfnisses anerkannt werden. Diese Befriedigung ist bedingt durch wissenschaftliche Bejahung desjenigen Glaubens, der dem kirchlichen und staatlichen Leben in der ganzen euro-

päischen Christenheit thatsächlich unterliegt, wodurch auch die in Kirche und Staat gegebene freie Entwickelung des Menschengeschlechts in ihrer Kernwurzel nach Innen befestigt und zu ihrer Blüthe nach Aussen entfaltet und verklärt wird.

Wenn nun Kant in der angeführten Stelle der Vorrede in Beziehung auf die von ihm vorgenommene Umkehrung des alten Wahrheitsbegriffs den Vergleich hinzusetzt: „Es ist hiermit eben so als mit dem ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fortwollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um die Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sonne in Ruhe liess;" so sieht wohl Jeder den in diesem Vergleiche vorhandenen Fehlgriff bald ein.

Denn durch die Ansicht des Kopernikus wurde ja die objective Wirklichkeit oder das Realseyn des erscheinenden Sternenhimmels, sammt Sonne und Erde, gar nicht bestritten, vielmehr liess Kopernikus das ganze Weltsystem in seinem erscheinenden objectiven Seyn als eine leuchtende Materie ausser uns im Raume und von unserer Gesichtsanschauung ganz unabhängig bestehen, und es wurde nur die für unser Auge gegebene Anschauungsvorstellung des sich bewegenden Sternenhimmels für eine optische erklärt, die als solche eine scheinbare sey und nicht verwechselt werden dürfe mit der wirklichen. So wie letztere eine objectiv seyende ist, die in der Realwirklichkeit von dem sich bewegenden Sternenhimmel nicht getrennt werden kann; so ist die erstere nur eine objectiv scheinende, d. h.: es ist für's Auge, ähnlich wie beim Spiegelbilde, der Schein vorhanden, als ob sie eine objectiv seyende wäre.

Wer nun ein Spiegelbild mit einem objectiv seyenden Gegenstande verwechselt, der geräth im Sinnengebiet in ein irriges Urtheil, und sein thatsächlicher Irrthum wird nothwendig so

lange fortbestehen, als die unterlaufende Verwechselung zwischen Seyn und Schein, oder die optische Täuschung noch nicht entdeckt ist. Man denke an die Fata morgana.

In der Ansicht des Kopernikus sehen wir daher weiter nichts, als die Entdeckung einer durch Jahrhunderte hindurch im Gesichtsgebiet stattgefundenen Verwechselung der scheinbaren mit der wirklichen Weltbewegung.

Es bleibt also hier ganz unbestritten, dass das sich bewegende Weltsystem selbst in Unabhängigkeit von unserer Gesichtsanschauung als leuchtende Materie ein objectiv erscheinendes Seyn habe. Dagegen machte Kant durch seinen willkührlich ergriffenen Wahrheitsbegriff, worin keine Entdeckung, sondern eine Fiction zu finden ist, das ganze objectiv erscheinende Weltsystem selbst, sofern es sich bewegt und objectiv leuchtend ist, von unserer Anschauung abhängig, und trat dadurch mit dem thatsächlichen Glauben der ganzen nichtphilosophirenden Menschheit in geraden Widerspruch.

Er fährt nämlich in der Vorrede in folgender Weise fort: „In der Metaphysik kann man nun, was die Anschauung der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen. Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müsste, so sehe ich nicht ein, wie man *a priori* von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (das Object der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen."

Dass nun Kant diese Umkehrung des alten Wahrheitsbegriffs lediglich darum versuchsweise machte, um diejenige Verlegenheit zu umgehen, in welche bei Festhaltung jenes Begriffs die Philosophie in ihren Untersuchungen über Wahrheit von jeher und zu Kant's Zeit auf's neue durch Hume sich versetzt fand, der das rein apriorische Erkenntnissgebiet aus dem aposteriorischen, den

metaphysischen Denksatz vom nichterscheinenden Grunde der Dinge aus dem empirischen Denksatz vom erscheinenden Seyn der Dinge abzuleiten versuchte, und dadurch unvermeidlich in seinen Skepticismus verfiel; — das sieht man aus der Fortsetzung jener Stelle, worin es heisst: „weil ich aber bei diesen Anschauungen, wenn sie Erkenntnisse werden sollen, nicht stehen bleiben kann, sondern sie als Vorstellungen auf irgend etwas als Gegenstand beziehen und diesen durch jene bestimmen muss, so kann ich entweder annehmen, die **Begriffe,** wodurch ich diese Bestimmung zu Stande bringe, richten sich auch nach dem Gegenstande, und dann bin ich wiederum in derselben Verlegenheit wegen der Art, wie ich *a priori*" (nämlich durch Begriffe) „hiervon etwas wissen könne, oder ich nehme an, die Gegenstände, oder, welches einerlei ist, die Erfahrung, in welcher sie allein" (als gegebene Gegenstände) „erkannt werden, richten sich nach diesen Begriffen, so sehe ich sofort eine leichtere Auskunft, weil Erfahrung selbst eine Erkentnissart ist, die Verstand erfordert, dessen Regel ich mir, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, mithin *a priori* voraussetzen muss, welche in Begriffen *a priori* ausgedrückt wird, nach denen sich also alle Gegenstände der Erfahrung nothwendig richten und mit ihnen übereinstimmen müssen."

Hier wird also in der That, um sich aus einer Verlegenheit zu helfen und eine leichtere Auskunft zu gewinnen, mit Nichtachtung der alten Wahrheitsansicht, die dem allgemeinen Leben in Kirche und Staat als Grundlage dient, eine willkührliche Annahme gemacht, worin das Erkennen, also das subjective Moment im Wahrheitsgebiete, für das ursprüngliche und Norm gebende, dagegen die erkannten Gegenstände oder das objective Moment für das abgeleitete und nach dem Erkennen erst sich gestaltende erachtet wird.

Die gesammte Menschheit lebt dagegen in dem thatsächlichen Glauben, dass die Erkenntniss der erscheinenden und nichterscheinenden Welt, wenn sie eine wahre seyn soll, nach den erkannten Gegenständen sich richten und durch sie bedingt seyn müsse, dass also aller Wahrheit des Erkennens die Wirklichkeit der erkannten Gegenstände als das ursprüngliche und Norm gebende Moment schon unter liegen müsse.

So wie nun hier der Grund, welcher die Uebereinstimmung zwischen Erkenntniss und erkanntem Gegenstande bedingt, d. h.: so wie hier der Wahrheitsgrund im Erkenntnissgebiete nicht in der Erkenntniss, sondern in dem erkannten und als wirklich vorausgesetzten Gegenstande liegt, so bei Kant umgekehrt im Erkennen, welches die erkannten Gegenstände in ihrer Erkennbarkeit erst gestaltet. Dort ist also der Glaube an einen objectiven, hier dagegen der Glaube an einen subjectiven Wahrheitsgrund. Der erstere Glaube ist ein thatsächlich vorhandener Gesammtglaube, der in nothwendiger Verbindung steht mit dem Wahrheitsinteresse der ganzen Menschheit; der letztere ein willkührlich angenommener Privatglaube, der mit diesem Interesse in offenem Widerspruche sich befindet. In ihm sehen wir den Subjectivismus auf protestantischem Boden in solcher Weise zur Philosophie fortschreiten, dass er von dem positiven Regulativ des alten Wahrheitsglaubens, der bis zur kantischen Periode auch im Protestantismus allgemein noch festgehalten wurde, gänzlich sich lossagt und die logische Willkühr zum Princip der Philosophie erhebt.

Es liegt aber in der Natur aller Ereignisse, dass der Anfang noch nicht das Ende ist, eben so wenig als der in die Erde gelegte Kern gleich schon Pflanze und Baum geworden; sey es nun, dass die Pflanze als Narzisse oder als Distel sich zeige, und dass der Baum als nährender Fruchtbaum oder als zerstörender Giftbaum zu Blüthen und Früchten heranreife.

So auch war es ganz natürlich, dass Kant durch die willkührliche Annahme seines neuen Wahrheitsbegriffs, der als das

kantische **Protonpseudos** bezeichnet werden kann, zunächst nur erst den **Versuch** machte, ob und inwiefern er damit durchkommen werde.

Weil nun im Ausgangspunkte dieses Versuchs die willkührliche Bejahung des Protonpseudos eine Verneinung des thatsächlichen Gesammtglaubens an **objective** Wahrheit einschloss; so begann die kantische Philosophie als Verneinungsgeist mit einem principiellen Unglauben, worin der Keim zur Austiefung einer inneren unsichtbaren Kluft zwischen Leben und Wissenschaft gegeben war, der nur noch einer methodischen Entwickelung bedurfte, um den ganzen menschlichen Erkenntniss- und Glaubens-Process wissenschaftlich zu verkehren und das Leben zu verwirren.

Man darf sich daher gar nicht wundern, wenn eine Philosophie, wie die kantische, die den alten und objectiven Wahrheitsbegriff verneinte und einen rein subjectiven, bloss auf das Vorstellungsgebiet beschränkten an die Stelle setzte, für das höhere Leben in Kirche und Staat eine nicht genug zu beklagende revolutionäre Umwälzung in allen Gebieten der Wissenschaft auf deutschem Boden nach sich zog, und einen verhängnissvollen geistigen Knoten schürzte, der vielen ursprünglich gläubigen Geistern zum Würgengel geworden ist. Denn es enthielt die kantische Philosophie in jener Verneinung einen in ihr logisches Princip eingesenkten Keim des Unglaubens, der in unsichtbarer rationalistischer und pantheistischer Fruchtbarkeit durch das Glaubensgebiet der Kirche und des Staats wie eine Schlingpflanze in fortgesetzter Knotenschürzung hindurchrankte und die zarten Zweige und Knospen an dem thatsächlich vorhandenen Baume des freigläubig christlichen Lebens in krampfhaften Windungen umschlingend und erstickend, anstatt gesunder und Leben gebender Baumfrüchte, nur betäubende Giftbeeren reifte.

Wem dieses Bild übertrieben erscheinen sollte, der möge auf den Geist hinsehen, welcher in den Hallischen Jahrbüchern sich kund giebt; der möge ausserdem noch hören, welche Be-

deutung Julius Schaller*) vom hegel'schen Standpunkte der kantischen Philosophie in Beziehung auf den confessionellen Glauben ohne Scheu und öffentlich in folgender Weise zuspricht: „Auch die kantische Philosophie ist in diesem“ (gegen den confessionellen Glauben protestirenden) „Processe des Erkennens eine wesentliche Stufe. Sie hat alle Fäden des Geistes in Bewegung gesetzt und ihre epochemachende principielle Bedeutung durch die That bewiesen. Und jetzt erst, wo sie uns objectiv geworden, vermögen wir es einzusehen, wie sie mit allen geistigen Interessen ihrer Zeit, mit den Zuständen und Schicksalen des gebildeten Europa's auf das innigste verwachsen; — — sie ist ein allgemeiner wesentlicher Durchgangspunkt, der **Begriff** ihrer Zeit, der nicht bloss nur die Oberfläche des Bestehenden berührt und anstösst, sondern in den **Kern** des Bewusstseyns eindringt, dieses bis auf **das innerste Mark erschüttert und durchwühlt**, sich somit zur **Basis**, zum **Keime** macht, aus welchem die weitere Entwickelung hervorwächst.“

Fragt man nun, wie dieser Keim systematisch sich entfaltete, so ergiebt sich die Antwort durch die Auffassung des kantischen Grundproblems ganz von selbst.

Kant nahm seinen neuen Wahrheitsbegriff als höchsten Gedanken rein logisch in die innere Anschauung und betrachtete ihn als apriorische Norm zur Beurtheilung des menschlichen Erkenntnissprocesses. Er war ihm gleichsam die Urprämisse, von der er ausging, um daraus ein Begriffssystem rein *a priori* und bloss logisch herzuleiten. Um aber dieses logische System, welches ohne alle Rücksicht auf thatsächliche Psychologie und mit Hin-

---

*) In den Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik, Juni 1839, S. 816, in der Anzeige der neuen Gesammtausgabe von Kant's Schriften, besorgt durch Karl Rosenkranz und Fr. Wilh. Schubert. Leipzig, 1838.

wegsetzung über den gesunden Wahrheitssinn des gewöhnlichen Menschenverstandes bloss durch consequente syllogistische Folgerung aus der willkührlichen Urprämisse rein *a priori* gewonnen wurde,*) mit der thatsächlichen psychologischen Seite des menschlichen Erkenntnissprocesses in Vereinigung zu bringen, ging Kant darauf aus, seinen logisch construirten reinen Anschauungen und Begriffen eine solche Bedeutung zu vindiciren, dass die erkannte Welt, in ihrer *a posteriori* oder objectiv gegebenen Form und Gestalt, nach ihnen sich richtete; oder, mit anderen Worten: dass die Welt als Subject dasjenige noch nicht *a posteriori* oder objectiv enthielt, was wir *a priori* im Urtheil als Prädikat ihr zusprechen.

Gerade daraus erklärt es sich, warum das eigentliche Grundproblem der kantischen Philosophie auf die Beantwortung der Frage zurückkam: „wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich? d. h.: wie ist es möglich, den menschlichen Erkenntnissprocess in seiner empirisch-psychologischen Entstehung rein *a priori* so zu denken, dass die erkannten aposteriorischen Gegenstände für unser Urtheil nicht schon nach Inhalt und Form als fix und fertige Dinge dem Erkennen objectiv vorhergehen, sondern ihm folgen und nach ihm sich richten, so dass die uns gegebene sichtbare Welt als geformte Materie ihre Form und Gestalt nicht auf objectivem Boden an sich schon hat, sondern durch eine rein apriorische Hinzusetzung oder Synthesis auf subjectivem Boden erst geformt und gestaltet wird.

Es gehört nicht zum Zwecke dieses §., die logisch consequente Durchführung dieses kantischen Versuchs, wie er in der „Kritik der reinen Vernunft“ durch die transcendentale Aesthetik, Analytik und Dialektik sich hindurchzieht, ausführlich zu entwickeln. Doch sey Folgendes noch beigefügt:

---

*) Kant selbst bezeichnet seine Logik als eine rein *a priori* demonstrirte Doctrin, die nichts aus der Psychologie zu schöpfen habe. Kritik d. r. Vft. S. 78.

Aus dem Gesagten geht schon hervor, dass das kantische Urtheil über die Materie ein ganz anderes werden musste, als das Urtheil des gesunden Menschenverstandes ist, und dass in Folge dessen auch das kantische Urtheil über die der Materie als Naturgrund unterliegende Substanz unmöglich zusammenstimmen konnte mit dem Urtheil der gesunden Menschenvernunft.

Was man im gewöhnlichen Leben Materie nennt, ist das in der Natur erscheinende Seyn, sofern es nach Inhalt und Form unserer Sinnenanschauung als eine fertig sich vorfindende materielle Welt, d. h.: als *natura naturata*, objectiv schon vorhergeht, und durch dessen objectiven Schein und Wiederschein uns die Sinnenanschauung sammt der in ihr vorhandenen Vorstellung *a posteriori* aufgenöthigt wird.

Die kantische Materie hingegen ist nicht in solcher Weise ein erscheinendes Seyn, dass sie in Form und Gestalt unserer Sinnenanschauung sammt der in ihr vorhandenen Vorstellung objectiv schon vorherginge und durch ihren Schein uud Wiederschein die Sinnenvorstellung in uns auf subjectivem Boden erst entstehen machte, sondern in solcher Weise, dass sie als formloser aposteriorischer Stoff durch eine in uns vorhandene apriorische Anschauungsvorstellung rein subjectiv zu einem erscheinenden Seyn erst geformt und gestaltet wird.

Darum ist nach Kant die ganze Natur, sofern sie erscheint, nur subjectives Gebilde, welches zwar objectiv zu seyn scheint, es aber nicht wirklich ist. Denn objectiv oder an sich ist sie für Kant ein ganz unerfahrbares und unbekanntes formloses Ding, welches durch eine *a priori* in uns bereitliegende und ihm hinzugethane Form erst erfahrbar und erkennbar wird.

Sofern nun Kant dieses von ihm sogenannte Ding an sich zur Substanz erhob, und in seinem Systeme auch nothwendig dazu erheben musste, identificirte er dasjenige, was im gewöhnlichen Leben nur erst als objectiv erscheinendes Seyn, als sichtbare und tastbare *natura naturata* gilt, mit dem nichterscheinenden Grunde, worin man die unsichtbare und untastbare Substanz

als *natura naturans* voraussetzt. Die eigentliche Materie kam ihm dabei in ihrer gewöhnlichen objectiven Bedeutung als leuchtendes Realseyn ganz abhanden, und gestaltete sich zu Gunsten seines neuen Wahrheitsbegriffs für sein apriorisches Denken zu einer solchen, die nur den Stoff für die empirischen Vorstellungen und Empfindungen der Sinne enthielt, also nur die Bedeutung eines Formalseyns hatte. Kant nennt sie gleich im Beginne seiner „Kritik" den rohen Grundstoff, aus welchem die ganze Sinnenwelt, sofern sie erscheint, durch apriorische Zuthat der Form erst gebildet wird. Die kantische Sinnenwelt ist daher eine *natura fucosa* oder Scheinnatur, deren Grund ein subjectiver und kein objectiver ist.

Jener kantische Stoff ist aber in seiner vorausgesetzten unbekannten Aposteriorität eben so imaginär, als auch die Apriorität der von Kant postulirten Anschauungsform, wodurch er jenen Stoff auf subjectivem Boden zu einer räumlich und zeitlich erfahrbaren und erkennbaren Naturwelt erst gestaltet werden liess. Die Annahme einer apriorischen Anschauungsform forderte jedoch die willkührlich aufgestellte Prämisse des neuen Wahrheitsbegriffs, und es kam für die Lösung des kantischen Problems bloss darauf an, mit dieser logisch erschlossenen Form im reinen Denken so zu experimentiren, dass durch sie, in Beziehung auf die erscheinende Naturwelt, eine Antwort auf die Frage gewonnen wurde: wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich?

Diese Antwort konnte aber nur dann erreicht werden, wenn Raum und Zeit als objective Qualitäten verneint und in jene imaginäre rein apriorische Anschauungsform hineingezogen und durch sie bedingt gedacht wurden. Denn so lange der thatsächliche Glaube an einen objectiven Raum und räumliche Verhältnisse und an eine objective Zeit und zeitliche Verhältnisse, wie er im alltäglichen Leben der gesammten Menschheit sich findet, zugelassen wurde; war es unmöglich, zu Gunsten des neuen Wahrheitsbegriffs die räumlich und zeitlich gegebene Erscheinungswelt als eine nach unserer Anschauungserkenntniss synthetisch sich

richtende logisch zu construiren; weil dann das gerade umgekehrte Verhältniss in Uebereinstimmung mit dem alten Wahrheitsbegriffe thatsächlich gegeben war.

Kant aber kümmerte sich nicht um Thatsachen, sondern auf Kosten jeder Thatsache nur um die logische Bejahung seines neuen Wahrheitsbegriffs. Man darf daher in seiner Philosophie keine thatsächliche Psychologie finden wollen, sondern nur eine mittelst der willkührlich aufgestellten Prämisse consequent durchgesetzte logisch-syllogistische Methode, wie denn Kant selbst seine Transcendentalphilosophie dafür ausgegeben hat, indem er sagt:*) „Sie sey ein Tractat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst."

Die thatsächliche Psychologie wurde, vermöge dieser Methode, nach Kant's eigener Angabe,**) durch logisches Experiment mit den postulirten reinen Erkenntnissformen, (Anschauungs- und Begriffsform,) worin Kant seine reinen Vernunftprincipien annahm, in Einklang gebracht, und musste daher so sich ge-

*) Kritik d. r. Vft. in der Vorrede, S. XXII.

**) Ebendas., S. XVIII. in der Note, bezeichnet Kant die Methode seiner neuen Denkungsart als eine dem Naturforscher nachgeahmte, und sagt, sie bestehe darin: „Die Elemente der reinen Vernunft" (d. h.: die zu Gunsten des neuen Wahrheitsbegriffs postulirten apriorischen Anschauungs- und Begriffsformen) „in dem zu suchen, was sich durch ein Experiment bestätigen oder widerlegen lässt." Der Unterschied besteht aber darin, dass der Naturforscher auf objectivem Boden experimentirt, Kant nur auf subjectivem; und dass jener sein Urtheil über die objective Natur und ihre Gesetze nicht ohne alles thatsächliche Experiment rein *a priori* schon mitbringt, sondern mittelst des Experimentes ein feststehendes und bestätigtes apriorisches Urtheil erst gewinnt; dass dagegen Kant sein Urtheil über die objective Natur, ohne alle thatsächliche Psychologie, rein *a priori* durch Schlüsse aus seinem neuen Wahrheitsbegriffe schon mitbringt. Bei ihm wird daher die thatsächlich gegebene Psychologie, vermöge eines rein logischen Experimentes, so zugestutzt, dass in ihr nur dasjenige gefunden wird, was das apriorische Urtheil construirend in sie hinein experimentirt; während beim Naturforscher das gerade umgekehrte Verhältniss statt hat.

stalten, wie die kantische Methode es mit sich brachte.*) — Wo nun eine bis dahin stattgefundene psychologische Voraussetzung und so auch ein bis dahin in Kirche und Staat allgemein festgehaltener thatsächlicher Glaube nach der rein logischen Methode mittelst Experiment dem Protonpseudos gar nicht angepasst werden konnte; da fand er ferner keine Beachtung, und wurde, wenn nicht für Wahnglaube, doch höchstens nur für Köhlerglaube erklärt, über den die Aufklärung des Zeitalters schon weit hinaus sey.

In solcher Weise rankte die logische Schlingpflanze des kantischen Protonpseudos und in ihr ein unsichtbarer Verneinungsgeist auf deutschem Boden schlangenartig durch das Glaubensgebiet der christlichen Welt, vorzüglich durch die höheren Stände der Beamtenwelt, welche im Strome des ungläubigen Zeitgeistes, den die Zeitphilosophie herbeigeführt hatte, um ihr ganzes positives Christenthum und Kirchthum, was sie in zarter Jugend mit freigläubigem Gemüthe angenommen hatten, mehr oder weniger unbewusst betrogen und bald darauf durch ein pantheistisches Pseudochristenthum belogen wurden.

Kant sah es ein, dass seine Methode und ihre Resultate mit dem gesunden Wahrheitssinne in Widerspruch sich befanden, weil das Gegentheil für den Gesammtglauben der nichtphilosophirenden Menschheit eine ausgemachte Sache war. Aber er kehrte

*) Wie wichtig es sey, die Methode der kantischen Transcendentalphilosophie als eine durch das kantische Grundproblem selbst erst nothwendig gewordene aufzufassen, geht insbesondere daraus hervor, weil auch in dem aus Kant entstandenen Pantheismus zuletzt alles auf die Methode ankommt. So sieht man insbesondere im hegel'schen Systeme die Grösse des Meisters gerade in der Methode. (Vergl. den II. Theil von Michelet's Geschichte der letzten Systeme der deutschen Philosophie, S. 604. Berlin, 1838.) Ist also Hegel der auf die Spitze getriebene und zur Vollendung gekommene rein apriorische Kant; so wird er's gewiss nur dadurch seyn, dass er die kantische Methode zu ihrer Vollendung gebracht und die von Kant als Bahnbrecher vorerst durch logische Syllogistik aus dem Protonpseudos zu beweisende Begriffsphilosophie in eine pantheistisch sich selbst beweisende umgestaltete.

sich daran nicht und verfolgte rücksichtslos, zu Gunsten seines neuen Wahrheitsbegriffs, die Durchsetzung seines logisch construirenden Versuchs.

Er tadelt die Gegner Hume's, weil sie an den gemeinen Menschenverstand appellirten, und sagt:*) „Solch eine Appellation sey, beim Lichte besehen, nichts anderes, als eine Berufung auf das Urtheil der Menge; ein Zuklatschen, über das der Philosoph erröthe, der populäre Witzling aber triumphire und trotzig thue."

Freilich würde Kant Recht haben, wenn ausser dem Privaturtheil eines witzelnden Ignoranten nicht auch das Gesammturtheil der ganzen nichtphilosophirenden Menschheit in Betrachtung käme, dem das Privaturtheil untergeordnet erscheint, so dass jenes für dieses in Kirche und Staat als positive Auctorität thatsächlich sich geltend macht. Vor dem Zuklatschen des ersteren müsste allerdings der Philosoph erröthen, aber vor der Uebereinstimmung seiner Philosophie mit dem gesellschaftlichen Gesammturtheil darf er so wenig erröthen, dass vielmehr darin von jeher das eigentliche Ziel gegeben ist, auf dessen Erstrebung und Erreichung die Philosophie ausgehen soll. In diesem Gesammturtheil liegt aber die thatsächliche Annahme des alten Wahrheitsbegriffs, so dass dessen wissenschaftliche Bejahung als das Grundproblem der Philosophie im Gebiete des erscheinenden und nicht erscheinenden Seyns festgehalten werden muss.

Kant aber befand sich durch die Aufstellung seines willkührlich ergriffenen, ganz entgegengesetzten Grundproblems mit jenem Ziele gerade in Widerspruch und war dessen sich bewusst, wie aus vielen Stellen seiner Werke hervorgeht.

So sagt er z. B. mit Beziehung auf das erscheinende oder empirische Seyn:**) „Nehmen wir das Empirische überhaupt und fragen, **ohne uns an die Einstimmung des-**

*) Prolegomena zu jeder künftigen Naturphysik. Riga 1783, S. 12.
**) Kritik d. r. Vft. S. 63.

selben mit jedem Menschensinne zu kehren,“ (was freilich eine philosophische Versündigung gegen das allgemein menschliche Wahrheitsinteresse ist) „ob es auch einen Gegenstand an sich selbst vorstelle; so ist die Frage von der Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand transcendental, und dieses empirische Gebiet und sogar der Raum, worin es befindlich ist, besteht aus blossen Erscheinungen, und ist nichts an sich selbst, sondern blosse Modification unserer sinnlichen Anschauung, das transcendentale Object bleibt uns ganz unbekannt.“

Zur Erläuterung des kantischen Begriffs von „transcendental“ kann folgende Betrachtung des Spiegelbildes dienen. Dieses ist nämlich als sichtbare Form und Gestalt zwar ausser uns im Raume erscheinend und scheint getrennt von unserer Anschauung objectiv etwas zu seyn, ist es aber nicht wirklich, sondern hat nur in unserer subjectiven Gesichtsanschauung als bildliche Vorstellung ein Seyn, während ihm objectiv gar kein Seyn, sondern nur Schein zukommt. Die Frage nach der Beziehung unserer Gesichtsvorstellung des Bildes auf einen ihm entsprechenden tastbaren oder objectiven Gegenstand verliert für den bestimmten Raumtheil, worin wir das Bild sehen, ihre objective Gültigkeit, d. h.: sie ist nach kantischem Sprachgebrauche für diesen Raumtheil, sofern er als ein objectiver gedacht wird, transcendental.

Diesen Begriff wandte Kant nicht etwa bloss auf die optische Bilderwelt an, die nur eine objective Scheinwelt ist, sondern auf die ganze uns objectiv gegebene übrige Naturwelt, so dass sie als eine objective Seynwelt im Sinne des gewöhnlichen Lebens gar nicht mehr beurtheilt werden konnte. Er leitete daher die für unser Auge bildlich und farbig uns entgegentretende Natur als objectiven Schein und Wiederschein nicht von einer objectiv geformten und leuchtenden Materie ab, wie der gesunde Menschenverstand es thut, sondern (wie schon gesagt) zu Gun-

sten seines Protonpseudos, von einer in uns postulirten apriorischen Anschauungsform. Die leuchtende Materie war dadurch als objectives Seyn für unsere Anschauungsvorstellung verneint, und dagegen unsere Anschauungsvorstellung als subjectiver Grund für die uns leuchtende materielle Welt bejaht, sofern sie nämlich in ihrem leuchtenden Zustande als objectiver Schein (nicht als leuchtendes objectives Seyn) aufgefasst wird.

Dieselbe Umkehrung fand bei allen übrigen Sinnesthätigkeiten statt, so dass der Mensch seine Sinnenwelt nicht als eine *a posteriori* ihm aufgenöthigte objective Seynwelt thatsächlich vorfand, sondern dieselbe als sein eigenes apriorisches Vorstellungs- und Gefühlsproduct mit subjectiver Nothwendigkeit setzte und dadurch sich selbst zu einem die empirische Welt nothwendig ausstrahlenden Mittelpunkt machte. *)

Wäre diese Ansicht wahr, so stände die ganze Sinnenwelt, insbesondere die für Auge und Ohr ausser uns erscheinende und ertönende Natur, auf gleicher Linie mit einer selbsterzeugten optischen und akustischen Vorstellungswelt, die an sich selbst nicht im alten Sinne ein Realseyn als objectiv leuchtende Materie, sondern im neuen Sinne nur ein Formalseyn als subjectiv leuchtende Materie enthielte, welche, abgesehen von der *a priori* hinzugethanen Form, mit logischer Nothwendigkeit als eine von Kant erst logisch construirte, aber in der Wirklichkeit nicht vorhandene Vorstellungs- und Empfindungsmaterie beurtheilt werden müsste.

Nur in den fünf Sinnen hätte die empfundene und erscheinende Natur für uns ein wirkliches Seyn, aber nicht ausser den-

*) Es erklärt sich daraus die durch Schelling hervorgetretene speculative Emanationstheorie des Lichtes, sofern in ihr der kantische Subjectivismus zur pantheistischen Naturphilosophie wurde. Hier blieb die eigentliche Materie oder das Realseyn identisch mit Substanz, und die imaginäre kantische Lichtmaterie wurde zu einem vom Centrum gegen die Peripherie ausströmenden Stoffe erhoben, der aber in der Wirklichkeit gar nicht existirt. Vergl. „Schelling's Weltseele, eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus. Hamburg, 1798. S. 5.“

selben. Sie wäre nur eine durch unsere apriorische Raum- und Zeitvorstellung zu Stande kommende aposteriorische Formalität, aber ohne alle objectiv geformte und bewegte Materialität. Sie könnte als sichtbare und hörbare Natur für nichts mehr gelten, als für gesehene leere Spiegelbilder und Schattenbilder und für gehörten leeren Hall und Wiederhall.

Als Raumwelt wäre sie in ihrer mannichfaltigen Farbenpracht, worin sie in tausend Formen und Gestalten unserem Auge thatsächlich entgegentritt, zwar allerdings so uns gegeben wie alle Spiegelbilder und Schattenbilder, aber der Spiegel wäre nicht ausser uns als Realseyn, sondern nur in uns als Formalseyn zu denken. Er wäre für den gesunden Menschenverstand zu vergleichen mit einer in unserem Formal-Ich vorhandenen geheimnissvollen Zauberlaterne, wodurch für unser Auge aus der kantischen Lichtmaterie mittelst eigener Zuthat der Raumverhältnisse die ganze buntfarbig schattirte Naturherrlichkeit und der dadurch uns bereitete Kunstgenuss, gleichsam wie eine nach allen Seiten aus unserem Formal-Ich ausstrahlende und im Sinnenbilde wieder zurückstrahlende Phantasmagorie, hervorginge. Nur dürfte man diese Phantasmagorie nicht verwechseln mit einer phantastischen, da sie auch im kantischen Geiste immer noch eine sinnliche wäre.*) So wie jene als Gebilde eine der subjectiven Willkühr anheimgegebene ist, woran das Ich nach Belieben abändern kann; so diese eine im Bilde mit subjectiver Nothwendigkeit vorhandene objective Scheinwelt, welche unabänderlich in ewigem Werden und Gewordenseyn sich bewegt.

Es würde also nach kantischem Princip mit logischer Nothwendigkeit (ganz in Fichte's Sinne) gedacht werden müssen, dass in der sichtbaren Naturwelt unser eigenes lichtreiches Ich buntfarbig bis in's Himmelblaue hinein als Nicht-Ich sich selbst entgegenglänze und somit in seinem reflexen Formalwesen sich objectiv bespiegele. Abgesehen von der eigenen innern Zuthat der

---

*) Vergl. die Note in der Vorrede zur Kritik d. r. Vft. S. XLI.

Raumverhältnisse versänke die ganze Natur, sofern sie eine uns äusserlich erscheinende ist, in ein objectives Nichts.

Als örtliche Zeitwelt aber wäre nach dieser kantischen Theorie die Natur in ihren mannigfaltigen Modulationen, worin sie in tausend melodischen Tönen und Gesängen in Lied und Sprache unserem Ohre sich ankündigt, zwar allerdings objectiv so uns gegeben wie jeder akustische Hall und Wiederhall, aber das hallende und wiederhallende Princip wäre nicht ausser uns als Realseyn, sondern nur in uns als Formalseyn zu denken. Es wäre für den gesunden Menschenverstand zu vergleichen mit einem in unserem Ich vorhandenen zauberischen Echo, wodurch für unser Ohr aus der kantischen Tonmaterie mittelst eigener Zuthat der zeiträumlichen Verhältnisse die ganze, mit und ohne Takt in Assonanzen und Dissonanzen und in mehr oder weniger melodisch durcheinander laufenden Tonreihen und Sprachdialekten, thatsächlich uns gegebene musikalische und deklamatorische Herrlichkeit, gleichsam wie eine nach allen Seiten aus unserm Formal-Ich hinaustönende und im Echo wieder zurücktönende akustische Musik und Rede, nach subjectiv nothwendigen Gesetzen sich erzeugte.

Auch hier müsste nach kantischem Princip mit logischer Nothwendigkeit gedacht werden, dass in der hörbaren Naturwelt unser eigenes gemüthliches und musikalisches Ich in unerschöpflichem Sprach- und Melodieenreichthum durch alle Dialekte und Tonarten hindurch als Nicht-Ich sich selbst entgegentöne, und somit aus seinem reflexen Formalwesen alle von ihm gehörte sowohl verstandene als nicht verstandene Worte gleichsam orakelartig sich entgegenrede, und die ganze Weltmusik wie in Bezauberung sich vorspiele.

In ähnlicher Weise verhält es sich nach dieser Theorie mit den übrigen Sinnen, wobei ebenfalls in allen sinnlichen Gefühlen und Empfindungen nur der Formal-Reflex des eigenen sentimentalen und empfindungsreichen Ich thatsächlich gegeben ist, und unter diesen Thatsachen auch der eigene im äusseren Gemein-

gefühl objectiv gegebene Leib. An sich und getrennt vom Gemeingefühl ist er nichts, und ist also als erscheinendes Seyn nur für unser subjectives Urtheil ein Realleib, aber objectiv (ganz in Fichte's Sinne) nur ein Scheinleib, worin das eigene Ich in seinem innern Reflexe auf eine scheinbar objective Weise sich selbst fühlend, riechend, schmeckend, sehend und hörend als Nicht-Ich sich entgegensetzt.

Hätte nun das philosophirende Zeitalter in dieser transcendentalen Aesthetik ein von Kant zur Rechtfertigung des neuen Wahrheitsbegriffs scharfsinnig durchgeführtes logisch-apriorisches Experiment gefunden und anerkannt, dabei aber bemerkt: dass man davon für's Leben in Kirche und Staat keinen Gebrauch machen könne, weil hier alles daran gelegen sey, den alten Wahrheitsbegriff philosophisch zu rechtfertigen; so hätte das kantische System weiter keine praktische Folgen gehabt. Nun aber gestaltete sich die Sache ganz anders; indem man in das System zur lebendigen Fortentwickelung desselben thatsächlich einging und dadurch unvermerkt in jene logische Schlingpflanze eingeknüpft wurde, worin der Keim zu einem gegen alle Positivität des kirchlichen und staatlichen Lebens, gegen Priesterthum und Königthum, wissenschaftlich sich auflehnenden Zeitgeiste gegeben war.

Kant liess es bei dieser ohne Rücksicht auf Thatsachen rein *a priori* und bloss logisch construirenden Methode gar nicht zu, dass man auch nur in einzelnen Fällen, z. B. überall da, wo das Sinnenobject tastbar ist, so zu urtheilen sich erlaube, als ob unsere Sinnenvorstellung in Beziehung auf den vorgestellten Gegenstand eines objectiv empirischen Gebrauchs fähig wäre, d. h.: als ob die erscheinende Naturwelt unserer Sinnenvorstellung objectiv schon vorherginge und alle Seynsprädikate, die wir ihr zulegen, empirisch schon in sich schlösse; vielmehr liess er nur einen subjectiv empirischen Gebrauch zu, und erklärte den erstern zu Gunsten seines neuen Wahrheitsbegriffs rein *a priori* und bloss logisch für Missbrauch, wie er denn überhaupt die

philosophische Vertheidigung einer objectiv gültigen Beziehung unserer Begriffe für „Vernünftelei" und für „sophistisches Blendwerk" ausgab.*)

Auf den Widerspruch mit dem allgemein vorhandenen Glauben an das Gegentheil wurde nicht geachtet. Denn es lag nun einmal gar nicht in Kant's Aufgabe, den Voraussetzungen des nicht philosophirenden Lebens in Kirche und Staat seine Rücksicht zu schenken. Nur die logische Möglichkeit synthetischer Urtheile *a priori*, so wie der neue Wahrheitsbegriff sie verlangte, war das Ziel, welches er in einer rein logischen Begriffsbewegung in's Auge fasste und auf Kosten jeder psychologischen Thatsache mittelst Experiment zu gewinnen suchte.

Am klarsten zeigt das der Beschluss seiner transcendentalen Aesthetik. Dort heisst es nach einer logisch durchgefochtenen Construction der reinen Formalität des Raumes und der Zeit, wodurch die Möglichkeit kantisch-synthetischer Urtheile im Erscheinungsgebiet gewonnen wurde, mit sichtlichem Bewusstseyn des logisch erstrebten und erreichten Ziels: „Hier haben wir nun eines von den erforderlichen Stücken zur Auflösung der allgemeinen Aufgabe der Transcendentalphilosophie: **wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich?** nämlich reine Anschauungen *a priori* Raum und Zeit." Und so auch früher schon S. 56, wo es heisst: Raum und Zeit „seyen reine Formen aller sinnlichen Anschauung und machten dadurch synthetische Sätze *a priori* möglich."

Hätte Kant an den allgemeinen Wahrheitssinn sich kehren wollen; so konnte er von vornherein seinen neuen Wahrheitsbegriff und das danach aufgestellte Grundproblem seiner Transcendentalphilosophie gar nicht geltend machen. Denn er merkte es wohl, dass die gewöhnliche Ansicht in Ansehung der empirischen Erscheinungswelt seinen transcendentalen Unterschied zwischen

*) Kritik d. r. Vft. S. 88. u. a. a. O.

Erscheinung und erscheinendem Gegenstande aufhob, indem er selbst sagt: *) „Bleibt man dabei stehen, **wie es gemeiniglich geschieht,** und sieht die empirische Anschauung nicht wie es geschehen sollte“ (nämlich: nach Kants neuem Wahrheitsbegriff) „als blosse Erscheinung an,“ (nämlich: im kantischen Sinne durch apriorische Zuthat entstehend,) „so dass darin gar nichts, was irgend eine Sache an sich selbst anginge, anzutreffen ist, so ist unser transcendentaler Unterschied verloren.“

Diese Entwickelung mag hinreichen, um einzusehen, dass der im reinen Erkennen gewählte kantische Ausgangspunkt im Wahrheitsgebiete gar nicht derjenige ist, den wir im Leben der Menschheit in Kirche und Staat thatsächlich vorfinden. Dieser besteht nach § 14. des ersten Heftes in einem mit dem Erkennen verbundenen Glaubenszustande der Entschiedenheit über die Wirklichkeit der erkannten Gegenstände. Dieser Glaube ist dem Erkennen übergeordnet; indem er dasselbe für sich schon voraussetzt und in sich einschliesst. Er giebt uns dabei die erkannten Gegenstände in Unabhängigkeit von dem Erkennen als so wirklich, wie wir sie erkennen; also ganz in Uebereinstimmung mit dem Erkennen und darum einschliesslich auch das Erkennen als ein wahres im alten Sinne.

Wenn nun Kant die Wahrheit des Erkennens rein logisch durch das Erkennen selbst suchte; so suchte er sie in einem Wege, worin der Mensch sie thatsächlich gar nicht besitzt, da er sie nur durch den Glauben hat. Dieses wurde aber von Kant gar nicht beachtet. Darum war das Verfehlen des Weges zur Realphilosophie und die Entstehung einer in ihrem Princip rein logischen Idealphilosophie nothwendig und unvermeidlich. Diese hat denn auch in der ganzen aus Kant hervorgegangenen philosophischen Entwickelungsperiode auf deutschem Boden ihren idealistischen Grundcharakter, wenn man die realistische Atomistik

*) a. a. O. S. 62.

oder Monadenlehre von Herbart und den realistischen Pantheismus des neuschellingschen Systems ausnimmt, bis in ihre hegel'sche Spitze beibehalten. Es ist eine Philosophie ohne allen objectiven Wahrheitsglauben, auch ohne denjenigen, den jeder Mensch thatsächlich als intellectuellen Nothwendigkeitsglauben in sich trägt, der aber als Denkglaube vom Freiheitsglauben, insbesondere sofern dieser ein Pflichtglaube ist, wohl unterschieden werden muss. Der denkgläubige Geist ist darum so wenig schon ein freigläubiger und pflichtgläubiger, dass er vielmehr bei allem Denkglauben und im Besitze der höchsten Intelligenz und Wissenschaft sogar ein Teufel seyn kann.

Es musste demnach die kantische Philosophie bloss wegen des in ihr umgekehrten Wahrheitsbegriffs in eine Philosophie des reinen Scheins auslaufen; indem sie den realisirenden Glauben unter die Controlle des idealisirenden Erkennens brachte, um in diesem idealistischen oder logischen Wege ihn erkennend gültig zu finden und dann erst die geglaubte Wirklichkeit der erkannten Gegenstände gelten zu lassen.

Dieses war freilich eben so unmöglich, als wenn ein Mensch den Glauben an die Wirklichkeit des von ihm betretenen Naturbodens dadurch erst gewinnen wollte, dass er zuvor denkend sich selbst beim Schopfe zu nehmen und schwebend in die Höhe zu heben sucht, um sich dann auf den objectiven Naturboden wieder hinzustellen, und ihn jetzt erst als einen unter seinen Füssen wirklich vorhandenen zu glauben. Ein solcher wird nie zu diesem Glauben hinkommen, so lange er ihn durch dergleichen Danaiden-Mühe zu gewinnen sucht, anstatt ihn als einen ungesucht mit thatsächlicher Nothwendigkeit ihm gegebenen zu finden, und zugleich mitzufinden, dass er ihn in seiner Thatsächlichkeit immer behalten muss, ohne ihn verlieren zu können, ohne also nöthig zu haben, sich nach einem logischen Beweise für dessen Besitz erst umzusehen.

So auch der Philosoph, wo er vom idealistischen Standpunkte des logischen Erkennens auf den realistischen Boden des that-

sächlichen Glaubens erst hinüber zu kommen sucht, und nicht vielmehr denselben als einen durch Glaubensnothwendigkeit ganz ungesucht ihm gegebenen findet, und nun zusieht: ob und inwiefern der durch den Nothwendigkeitsglauben thatsächlich gegebene Realbesitz in seinem ursprünglich ersten Anfangspunkte und dann auch in seinem Fortgange unbezweifelbar und darum die in ihm gegebene Realität unverlierbar sey.

Hermes hat diese im Denkglauben vorhandene realistische Seite der menschlichen Intelligenz entdeckt,*) und der kantischen Idealphilosophie oder Gedankenphilosophie eine mit dem alten Wahrheitsbegriffe übereinstimmende Realphilosophie oder Glaubensphilosophie entgegengesetzt, die man jedoch in ihrem Grundverhältnisse zum christlichen und kirchlichen Glauben durch eine Vermengung des Denkglaubens und Freiheitsglaubens irrig beurtheilt und so sehr verkannt hat, dass man Hermes als Reflexionsphilosophen für einen puren Kantianer hielt; da doch sein Princip das umgekehrte und auf den Kopf gestellte kantische ist, wenngleich sich zeigen wird, dass es bei ihm von allen kantischen Fesseln und Banden noch nicht frei geworden war.

§. 53.

Die innere Uebereinstimmung des Grundproblems der hermesischen Philosophie mit dem gesammten Wahrheitsinteresse der nichtphilosophirenden Menschheit in Kirche und Staat mit Rücksicht auf Kant.

Dass die Erfahrung klug mache, ist eine allgemein zugestandene Wahrheit. Indessen scheint es doch, dass Europa und insbesondere Deutschland in gewisser Hinsicht noch nicht genug niederschlagende und alle socialen Verhältnisse zerreissende Erfahrungen gemacht habe, um endlich diejenige Klugheit zu gewinnen, die nicht in der niedern Region der materiellen Interessen zu handhaben ist, sondern in der höheren Region des Geistes

---

*) Wiefern Fichte zu dieser Entdeckung bei Hermes mitgewirkt hat, kann aus §. 56 ersehen werden.

und der Wissenschaft mit Beziehung auf das Gesammtwohl des Lebens in Kirche und Staat.

Diese Klugheit besteht vorzüglich darin, dass die obersten Lenker und Leiter der Menschheit die Zeichen der Zeit gehörig zu beachten und an ihnen den rechten Maassstab zur Beurtheilung des höheren Zeitgeistes, der das Leben in Kirche und Staat durch seinen wissenschaftlichen Hauch von oben herab sollicitirt und in Bewegung setzt, zu gewinnen verstehen. Hier gilt der Spruch: An den Früchten sollt ihr ihn erkennen!

So war es insbesondere ein in bösen Früchten hervorgetretenes Zeichen der Zeit, dass mit der kantischen Periode der Glaube im kirchlichen Leben der höheren Stände erschüttert wurde, und der Unglaube und die Wunderscheu in Ansehung des Christenthums hereinbrachen und als böse Dämonen den kirchlichen Geist aus den Herzen der Gesellschaft verscheuchten.

Und wenn nun der Grund davon bloss darin zu finden ist, dass die kantische Philosophie den alten Wahrheitsbegriff, wonach die Erkenntniss, wenn sie wahr seyn soll, nach den erkannten Gegenständen sich richten muss, willkührlich umkehrte, und nach ihrem idealistischen Princip allen Glauben an objective Wirklichkeit und Wahrheit umstiess und im reinen Subjectivismus der Vorstellung, in Opposition mit der gewöhnlichen Lebensansicht über Wirklichkeit und Wahrheit, sich abschloss; so hätte man längst schon aus Rücksicht auf das Gesammtinteresse für den alten Wahrheitsbegriff gegen das kantische Princip misstrauisch werden und denken sollen: dass man darin die rechte Richtung bis in die pantheistische Spitze des hegel'schen Systems hinauf wohl verfehlt haben möge.

So etwas war jedoch vom kantischen Zeitgeiste, worin gleich im Beginne schon mit Nichtachtung des alten Wahrheitsbegriffs eine willkührlich aufgegriffene Idee zum Richtscheite der philosophischen Forschung genommen wurde, am wenigsten zu erwarten, und musste, wenn es noch geschehen sollte, nothwendig von einer andern Seite her stattfinden.

Der kantische Zeitgeist kam desswegen in seinem Fortgange zu einer gänzlichen Verneinung des im christlichen und kirchlichen Leben thatsächlich vorhandenen Glaubens an objective Geschichts- und Offenbarungswahrheit; weil ja auch hier der alte Wahrheitsbegriff überall unter liegt. Und so hörte man vor seinem philosophischen Tribunal den verhängnissvollen, für deutsche Wissenschaft und für deutsches Leben in Kirche und Staat im schlimmen Sinne folgenreich gewesenen Ausspruch: eine thatsächliche Wundergeschichte im Sinne des christlichen und kirchlichen Glaubens sey unmöglich oder doch mindestens nicht erweislich.

Das philosophische Tribunal befand sich aber vor dem verschlossenen Tempelthore der realistischen Wissenschaft, und der das Urtheil fällende philosophische Geist hatte für seinen Ausspruch nichts weiter aufzuweisen, als dass ihm zur Aufschliessung des verschlossenen Thores der rechte Schlüssel bloss fehle, und darum die von der ganzen nichtphilosophirenden Menschheit in dem Tempel vorausgesetzte objective Wirklichkeit und Wahrheit ihm bloss ein Geheimniss und insofern ein unbekanntes Ding sey.

Anstatt nun dieses rein negative Ergebniss seiner philosophischen Forschungen im objectiven Wahrheitsgebiete offen einzugestehen, und zu erklären: dass er den rechten Schlüssel bloss nicht besitze und ihn auf eigenem Boden auch gar nicht zu finden vermöge; benahm er sich in seiner fortschreitenden Wissenschaft gerade so, als ob es gar keinen gebe, und gab den Glauben an die Wirklichkeit und Wahrheit der im Tempel vorausgesetzten Geheimnisse für Aberglauben und Wahnglauben aus.

Sein gänzlich vergriffenes rein logisches Princip hielt er dabei für den höchsten und alleinigen Maassstab im Wahrheitsgebiet, und was nach ihm nicht zu messen und wahr zu finden möglich war, das liess er nicht einmal mehr als wissenschaftliches Problem gelten.

Anstatt also zu sagen: die Gewissheit über objective Wirklichkeit und Wahrheit im gewöhnlichen Sinne ist im Gebiete der Philosophie und des Christenthums zunächst nach kantischem Principe unerreichbar, hiess es allgemein: sie ist überhaupt für Menschen unerreichbar. Hiedurch war sie in's Reich der Unmöglichkeiten hinausgewiesen, so dass es gar nicht Wunder nehmen kann, wenn man den Rath öffentlich aussprach: man solle den alten Wahrheitsbegriff vom Boden der Philosophie gänzlich verweisen. *)

Hätte dagegen der kantische Zeitgesit, nachdem er nun einmal zu seinen für das kirchliche und staatliche Leben so bejammernswerthen Resultaten hingekommen war, die Kraft in sich gehabt, gegen die Richtigkeit des eigenen Princips ein Misstrauen aufkommen zu lassen und sich selbst zu bezweifeln; so würde man den Beweis für objective Wahrheit im gewöhnlichen Sinne wenigstens nicht unbedingt, sondern nur unter der Bedingung für unerreichbar haben ansehen können, wenn kein anderes Princip

---

*) Man wolle nicht unbemerkt lassen, dass ich hier vom kantischen Zeitgeiste spreche, also nicht von Kant's Person. In Kant selbst finden wir dieses Verfahren wenigstens noch als ein solches bezeichnet, worin es sich in seiner Apodixis bloss um die Durchführung einer Hypothese handle; indem er seine Kritik und den darin umgeänderten menschlichen Erkenntnissprozess in der Vorrede zur Kritik der rein. Vft. S. XXII. in der Note nur für eine Hypothese ausgiebt; so jedoch, dass er sie von seinem einmal angenommenen Princip des neuen Wahrheitsbegriffs, wie er sich daselbst ausdrückt, apodictisch bewiesen hat. Kant hätte aber, weil er des Widerspruchs seiner Methode mit dem gesunden Wahrheitssinn der gesammten nichtphilosophirenden Menschheit sich bewusst war, seine Hypothese gar nicht wissenschaftlich geltend machen sollen; denn in diesem Widerspruche gab ja ihre ursprüngliche revolutionäre Natur gegen alles Positive sich kund. Indessen scheint Kant das in der Vorrede ausgesprochene Bekenntniss nicht so strenge genommen zu haben, da er in den allgemeinen Anmerkungen zur transcendentalen Aesthetik auf S. 63 der „Kritik" sich äussert: „Die zweite wichtige Angelegenheit unserer transcendentalen Aesthetik ist, dass sie nicht bloss als scheinbare Hypothese einige Gunst erwerbe, sondern so gewiss und ungezweifelt sey, als jemals von einer Theorie gefordert werden kann, die zum Organon dienen soll."

entdeckt werden würde, wodurch man zu anderen Ergebnissen zu gelangen im Stande wäre.

Dieses Misstrauen war um so mehr wissenschaftliche Pflicht; weil man in dem eigenen Princip die gewöhnliche Ansicht über objective Wahrheit in allen Gebieten des Glaubens nicht als falsch beweisen konnte, sondern nur von ihrer Zuverlässigkeit die gewünschte Gewissheit nicht zu erwerben vermochte. Auch würde bei diesem Verhalten die Rechtfertigung des objectiven Wahrheitsbegriffs im gewöhnlichen Sinne als ein philosophisches Grundproblem im Bewusstseyn des philosophirenden Zeitgeistes fortbestanden und der Versuch der Lösung stets erneuten Reiz behalten haben, während er jetzt als ein Streben nach etwas Unmöglichem bezeichnet war, wodurch denn auch das Bedürfniss nach dem fehlenden Schlüssel zum Tempel der christlichen Wissenschaft ganz erstickt wurde.

Wie sehr diese kantische Richtung schon zu Ende des vorigen Jahrhunderts auch auf katholischem Boden um sich gegriffen hatte, geht aus folgender Mittheilung hervor, die Kant den 2ten Oktober 1793 an seinen Biographen sandte: *)

„Hierbei zugleich eine Vergleichung derjenigen, welche im katholischen Deutschland die Kant'sche Philosophie öffentlich oder privatim lehren. 1788 fing Professor Reuss in Würzburg an, sie vorzutragen und setzt es auch bis jetzt fort. 1789 Professor Dorsch in Mainz. In eben diesem Jahre Prof. Schmitt zu Heidelberg, mit dem sich Prof. Koch verband. Seit 1790 begann Prof. Grafenstein seine Vorlesungen darüber in Ingolstadt, die aber bald darauf von der Schulen-Kuratel untersagt wurden. Von 1791 an ward Kant's Philosophie gelehrt zu Erfurt von den Professoren Emes und Muth; zu Bamberg vom Prof. Damm vor einem zahlreichen Auditorium aus allen Ständen; zu Mainz vom Prof. Dietler, der auf Dorsch folgt; auch

*) Entnommen aus Klovekorn's schon erwähnten Broschüre. Vgl. 1. Heft, S. 83.

zu Dillingen, ohngeachtet des grossen allda alles dirigirenden Stattler'schen Ansehens vom Prof. Weber; dann in den mehrsten Reichsstiftern in Baiern und Schwaben, z. B. zu Kaisersheim, Neresheim, bei St. Ulrich zu Augsburg; endlich in Franken, sogar schon in den Mönchsklöstern, z. B. zu Männerstädt von den Augustinern, welche Leute sonst bei jeder wissenschaftlichen Epoche immer zwanzig Jahre hinten nach kamen. — Grosse Kenner und Freunde, wenn auch nicht öffentliche Lehrer dieser Philosophie, sind der Regens im Priesterhause zu Salzburg, Fingerlos, und Socher, Pfarrer zu Echingen, zwei Meilen von München. — Die Salzburgische Litteraturzeitung trägt auch zur weiteren Verbreitung viel bei.“

So sehen wir denn in jener Zeit vorzüglich Baiern von dem kantischen Zeitgeiste ergriffen, wo schon früher der antikantische Stattler und in neuster Zeit auch der antikantische Hermes seine Gegner gefunden. Hermes war es, der die drohende Gefahr des kantischen Zeitgeistes auf's neue einsah, und es fühlte, wie sehr hier ein wissenschaftliches Gegengewicht im Interesse des gefährdeten kirchlichen Lebens Ntoh thue. Dabei sagte er sich in seinen wissenschaftlichen Bestrebungen, Kant gegenüber, von dem Bedürfnisse nach dem fehlenden Schlüssel zum Realismus nicht los, und liess alles dasjenige thatsächlich als Problem stehen, was die kantische Philosophie als unerreichbar gänzlich abwies und unter das Unmögliche klassificirte.

Dieses that er auch in dem Falle noch, wo er das Problem in seinem Systeme entweder nur theilweise oder auch gar nicht zu lösen vermochte, und erhielt dadurch das Interesse nach höherer Forschung rege und in geistiger Spannung, ohne zu einem gegen alle höhere Spekulation sich abschliessenden Verhalten positiv zu veranlassen. Dabei kam es ihm zum Bewusstseyn, dass eine in Uebereinstimmung mit dem gesammten Wahrheitsinteresse zu erstrebende Restauration der Wissenschaft nur dadurch zu gewinnen sey, dass man vor allem das Protonpseudos

der kantischen Philosophie, welches in der willkührlich stattgefundenen Verwerfung des alten Wahrheitsbegriffs bestand, ganz aufgeben und das objective Wahrheitsproblem wieder aufnehmen müsse.

Darum sagt er: „Ich nehme Wahrheit für Uebereinstimmung der Erkenntniss mit dem Erkannten. Es ist mir nicht unbekannt, dass neuere Philosophen diesen sonst gewöhnlichen Begriff von Wahrheit nach scharfen Züchtigungen vom Gebiete der Philosophie ganz verwiesen haben; man sehe z. B. Mellin's Wörterbuch der kritischen Philosophie über diesen Gegenstand; nichts desto weniger glaube ich doch für dessen Statthaftigkeit, und ich wage sogar zu sagen, für dessen alleinige Zulässigkeit in der Philosophie nichts vorbringen zu dürfen, selbst die ihm allein eigene Uebereinstimmung mit dem Sprachgebrauch nicht, ausser dieses Einzige: dass Wahrheit in diesem Sinne genommen jeden Menschen interessirt; dass hingegen alles Interesse für Wahrheit von der Erde verbannt ist, sobald man an der Stelle dieses Begriffes einen andern von ihm wesentlich verschiedenen setzt, sey es, welchen man will. Selbst die vielleicht unwiderlegliche Einwendung: dass es für Menschen, welche die Gegenstände ihres Erkennens nicht unmittelbar ergreifen können, unmöglich sey, ihre Erkenntniss bis zur Erreichung dieser Wahrheit, welche im Grunde einerlei ist mit der objectiven Wirklichkeit unserer Vorstellungen, fortzuführen — kann um des Gesagten willen kein Grund seyn, sie aufzugeben, sondern sie muss vielmehr ein Grund seyn, dahin zu sehen, ob und inwiefern wir uns in anderer Weise derselben versichern können." *)

*) Philosophische Einleitung u. s. w. §. 14 im Anfange. — Auch Günther hält diesen Begriff fest, da er in Peregrin's Gastmahl

In dieser Weise ging Hermes bei der Aufstellung wissenschaftlicher Probleme auf die im Leben der Kirche und des Staats von dem gesunden Wahrheitssinne gemachten und als allgemein gültig angenommenen Voraussetzungen und insbesondere auf den allgemeinen Sprachgebrauch zurück, worin diese Voraussetzungen thatsächlich zu finden sind. Insofern erscheint seine wissenschaftliche Richtung in ihrem Ziele und dem darin eingeschlossenen Grundprobleme als eine das Leben und die Wissenschaft wahrhaft mit einander versöhnende, während die kantische als die gerade entgegengesetzte dasteht.

So wie Kant in seiner philosophischen Grundansicht mit dem gesammten Wahrheitsinteresse der nichtphilosophirenden Menschheit in Kirche und Staat nicht nur ausser aller Verbindung steht, sondern auch in einer in sich selbst abgeschlossenen Richtung diesem Interesse feindlich entgegentritt; so steht die Richtung von Hermes mit diesem Interesse im engsten Zusammenhange.

Darum konnte das kantische System und so auch jedes andere aus ihm in folgerechter pragmatischer Entwickelung hervorgegangene niemals die Hoffnung in sich tragen, dass die in ihm wissenschaftlich geltend gemachte Wahrheitstheorie jemals zur allgemeinen Anerkennung erhoben und einen wohlthätigen Einfluss auf die Entwickelung der Menschheit in Kirche und Staat ausüben werde. Im Gegentheil musste man voraussehen, dass dieser Einfluss auf das gesellschaftliche Leben nur verderblich wirken könne; weil sie mit dem Wahrheitsglauben der Christenheit in allen Gebieten in Opposition trat und ihn in seinen thatsächlichen Voraussetzungen wissenschaftlich für ungültig oder doch wenigstens für unerweislich und, wenn nicht für Wahnglauben, doch für nichts mehr als gutmüthigen Köhlerglauben erklärte. Ist ja der im christlichen Volke vorhandene Wahrheitsglaube die Grundlage des kirchlichen und staatlichen Lebens der europäi-

---

S. 451 sagt: „Die Wahrheit (als sicheres und gewisses Erkennen) ist Uebereinstimmung des Gedankens mit seinem Gegenstande."

schen Menschheit, so dass mit der Untergrabung dieses Glaubens auch dem socialen Leben in Europa seine Wahrheit geraubt und alle gesunde Staatenentwickelung und gesellschaftliche Ordnung gefährdet ist. (Vergl. erstes Heft §. 2.)

Der gänzliche Mangel an Einsicht über diesen innern Zusammenhang des Glaubens und Lebens ist in unserer Zeit die beklagenswerthe Lücke in der Intelligenz derer, die berufen sind für das Leben und die Entwickelung der Nationen den wahren Regulator zu finden. Ohne diese Einsicht ist auch der beste Wille ein blinder Führer der Blinden, und es wäre wahrlich nur einem über die Gnadenspende hinausgehenden Wunder zuzuschreiben, wenn hier das rechte Ziel nicht verfehlt würde.

So weit schon ist es gekommen, dass man Wissenschaft und Auctoritätsglaube für zwei sich ausschliessende Dinge hält. Selbst solche Männer, die sonst als klar sehende Geister dastehen, halten es für eine vergebliche Bemühung und für die Qual unseres Zeitalters, wenn man die Wissenschaft und den Auctoritätsglauben wieder zusammenführen und zur Aussöhnung bringen will.

So sagt z. B. Chalibäus: *) „Der Glaube, d. h.: hier speciell der Auctoritätsglaube, ist — das kann man sagen — aus dem Geiste der Gebildeten verschwunden, und es schlägt keine Formel mehr an, die ihn zurückbeschwören soll; und diese vergebliche Bemühung dürfte wohl recht eigentlich als die Qual des Zeitalters bezeichnet werden."

Hieraus ist es denn auch zu erklären, warum man in einem auctoritätsgläubigen Katholiken die Wissenschaft und insbesondere die Philosophie für etwas Unmögliches hält, ja dass man sogar, wo sie in Verbindung mit dem Auctoritätsglauben und kirchlichen Gehorsam sich thatsächlich geltend macht, den letzteren für Heuchelei zu erklären kei-

*) Historische Entwickelung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel; von H. M. Chalibäus. Dresden und Leipzig, 1839.

nen Anstand nimmt. Welch eine Kluft zwischen Wissenschaft und Leben zeigt sich in diesem Urtheile! Und wodurch anders ist diese Kluft herbeigeführt worden, als durch die Verwerfung des alten Wahrheitsbegriffs, für den allein das Leben der Gesellschaft ein lebendiges Interesse in sich trägt.

Desswegen nahm Hermes seinen principiellen Standpunkt im Wahrheitsgebiet mit steter Rücksicht auf das im Leben der Christenheit sich aussprechende gemeinsame Wahrheitsinteresse: weil er der Ansicht war, es müsse eine Philosophie und Theologie geben können, welche in ihren Resultaten mit dem christlichen Leben der Menschheit in Uebereinstimmung sey, und geneigt mache, unter dem Hauche der göttlichen Gnade in den christlichen und kirchlichen Auctoritätsglauben mit Ueberzeugung von seiner objectiven Wahrheit frei einzugehen.

Wer sieht es nicht, dass diese Grundrichtung des hermesischen Systems eine der kantischen gerade entgegengesetzte, also gewiss nicht mit ihr zu identificirende sey, wenngleich beide Richtungen, worauf ich später zurückkomme, im Kritizismus sich fortbewegen. Die hermesische macht die Rechtfertigung des beibehaltenen alten Wahrheitsbegriffs zu ihrem Grundprobleme, und ist gerade darum mit dem thatsächlichen Glauben der nichtphilosophirenden Menschheit in innerer Uebereinstimmung, während die kantische, welche mit Verwerfung des alten die Rechtfertigung ihres neuen Wahrheitsbegriffs zum Grundprobleme hat, mit diesem Glauben in innerem Widerspruche sich befindet.

Kant verflüchtigte, indem er die Gegenstände nach dem Erkennen sich richten liess, wie wir bereits gehört haben, die ganze uns gegenständlich gegebene objective Welt, wie sie in tausendfältigen Gestalten uns entgegentritt, zu einer in Raum und Zeit auf subjectivem Boden erst zu Stande kommenden Formenwelt. Dagegen lässt Hermes das Erkennen nach den erkannten und als wirklich vorausgesetzten Gegenständen sich richten, und erachtet in Harmonie mit dem nicht philosophirenden Leben eine Erkenntniss nur dann und insofern als wahr, wann und inwiefern

sie mit den erkannten und als wirklich schon vorausgesetzten Gegenständen übereinstimmt.

An dieser im Leben thatsächlich vorhandenen Wahrheitsansicht festhaltend und ihre wissenschaftliche Rechtfertigung als höchstes Problem in's Auge fassend, musste Hermes zu der Entdeckung gelangen, dass die Wahrheit im gewöhnlichen Sinne die Wirklichkeit schon einschliesse und für sich zur Voraussetzung habe; dass es demnach ohne unter liegende dem Erkennen vorangehende Wirklichkeit gar keine Wahrheit im alten Sinne gebe, weil jeder nichtphilosophirende Mensch die Wirklichkeit der erkannten Gegenstände in Unabhängigkeit von der Erkenntniss thatsächlich so voraussetze und besitze, wie er sie erkennt, also ganz in Uebereinstimmung mit seiner Erkenntniss, worin eben die Wahrheit besteht.

Der Besitz der Wirklichkeit erkannter Gegenstände hat demnach thatsächliche Priorität und schliesst den Besitz der Wahrheit im Erkennen als einen durch ihn erst vermittelten und bedingten Besitz in sich ein, was man in der kantischen Philosophie gänzlich ausser Acht gelassen hatte.

Sobald aber diese im vorphilosophischen Leben vorhandene psychologische Thatsache entdeckt war, konnte es nicht mehr verborgen bleiben, dass auch der Glaube in demselben Maasse zuerst ein Wirklichkeitsglaube und dann einschliesslich zugleich ein Wahrheitsglaube sey; indem er die erkannten Gegenstände als so wirkliche uns giebt, wie wir sie erkennen, wodurch eben das Erkennen thatsächlich als ein wahres uns gegeben ist.

Will man daher einen thatsächlich vorhandenen Glauben an Wahrheit im alten Sinne wissenschaftlich rechtfertigen, sey es ein Glaube an philosophische oder geschichtliche oder geoffenbarte Wahrheit; so muss man ausgehen von einer näheren Untersuchung des thatsächlich ihm unter liegenden Glaubens an die Wirklichkeit erkannter Gegenstände; weil nur dieser den Glauben an objective Wahrheit im Erkennen uns giebt,

sey es nun, dass er ein Nothwendigkeitsglaube oder ein Freiheitsglaube ist.

Hier nimmt dann die Untersuchung im Wahrheitsgebiet einen ganz eigenthümlichen Gang an, der bei günstigen Resultaten auf eine principielle Wahrheitstheorie hinführen muss, welche von allen bis jetzt in den Systemen deutscher Philosophie hervorgetretenen sich wesentlich unterscheidet. Denn es wird hier ja die Wahrheit nicht im Wege des Erkennens, weder durch nothwendig beweisendes, wie bei Kant, noch auch durch unmittelbar anschauendes und denkendes, wie bei Schelling und Hegel, sondern im Wege des Glaubens, und auch hier nicht in Unmittelbarkeit durch den Wahrheitsglauben an sich, sondern durch den ihm thatsächlich unter liegenden Wirklichkeitsglauben gesucht.

In diesem Grundgedanken besteht der eigentliche Kern, gleichsam der Embryo der ganzen hermesischen Richtung, und es kommt nur darauf an, ihn zu seiner vollkommenen Entwickelung zu bringen, um einzusehen, dass durch die organische Entfaltung des noch verhüllten Kerns, mit Abwerfung aller hemmenden Schalen, eine gänzliche Beseitigung und Aussöhnung des hermesischen Streites zunächst auf wissenschaftlichem Boden für alle kirchlich gesinnten Katholiken erreichbar ist.

Hermes selbst hat es gefühlt, dass diese vollkommene Entwickelung in seinen Werken noch nicht erreicht sey, und hat dieses sich selbst und anderen nicht verhehlt, da er zu einem seiner Freunde einmal sagte: „Meine Schüler müssten lauter Dummköpfe seyn, wenn sie es in der Wissenschaft nicht weiter bringen wollten, als ich es gebracht.“ Solche Aussprüche eines Lehrers darf die Schule nicht unbeachtet lassen, damit die Auctorität des erstern sie nicht gar zu sehr in Fesseln lege und die Behauptung eines *non plus ultra* nicht gegen den eigenen Geist des Lehrers ferner in ihr noch festgehalten werde. Sie muss dabei bedenken, dass das Ziel der Wissenschaft in seiner Erreichung nicht das Werk des Einzelnen ist, sondern

das Werk der ganzen zusammenwirkenden Menschheit. Was die Väter gesät, das sollen die Söhne begiessen und neue Pflanzungen erzeugen.

Das Gesagte zeigt es schon, dass die im Kerne bezeichnete Richtung von Hermes, welche in ihrem Grundprobleme der kantischen gerade entgegengesetzt ist und zu dieser sich verhält wie eine psychologisch-realistische zu einer logisch-formalistischen, bei einer consequenten Durchführung zu ganz anderen Resultaten im Wahrheitsgebiete hinkommen müsse, als die kantische sammt allen aus ihr hervorgegangenen Systemen. Dieses kann man aus der Eigenthümlichkeit des Weges einsehen, den sie in Uebereinstimmung mit dem alten Wahrheitsbegriff und im Widerspruch mit jenen Systemen einschlägt.

Auch leuchtet hieraus ein, dass die sich findenden wissenschaftlichen Resultate über Wahrheit als solche anzusehen sind, die in der nicht philosophirenden Menschheit ihre allgemeine Anerkennung entweder schon haben, oder sie doch bekommen können. Eben darin zeigt sich aber der in dieser Richtung vorhandene und schon bemerklich gemachte innerlich versöhnende Charakter zwischen Wissenschaft und Leben. Durch sie kann eine Einsicht gewonnen werden, wie weit der im Leben der Christenheit thatsächlich vorhandene Wahrheitsglaube als ein allgemein gültiger zu erachten und als Grundlage einer inneren harmonischen Entwickelung des Lebens in Kirche und Staat zu gewinnen sey. Denn der Wahrheitsbegriff, von dem man hier aus geht und die Probleme hernimmt, und wonach auch der ganze Untersuchungsgang eingeleitet wird, ist gerade der alte, d. h.: derjenige, der in der ganzen gläubigen Menschheit in Kirche und Staat seine thatsächliche Anerkennung schon hat, und den man hier auch wissenschaftlich rechtfertigen und in seiner Gültigkeit in allen Gebieten des Wahrheitsglaubens aufzeigen will.

Eine in dieser Richtung gewonnene Wahrheitstheorie kann daher die gegründete Hoffnung auf einstige allgemeine Anerkennung bei allen Gutgesinnten in sich tragen, während diese Hoff-

nung jeder andern von ihr wesentlich verschiedenen bloss darum schon genommen ist, weil ihr die Uebereinstimmung mit dem gesunden Wahrheitssinne der gesammten Menschheit und so auch alle Popularität ganz fehlt. Nur jene ist geeignet als Regulator bei der Erziehung des Volks den irrigen Glauben auszuscheiden, den vorhandenen wahren Glauben gegen falsche Wissenschaft zu schützen, und dadurch unter dem Einfluss der göttlichen Gnade dem Leben in Kirche und Staat eine Grundlage zu geben, von der wir, nach der göttlichen Verheissung, nicht nur im historischen, sondern auch im wissenschaftlichen Sinne sagen können: die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen.

Man braucht daher jenen im hermesischen Systeme enthaltenen Kern des dem Wahrheitsglauben überall im Leben unter liegenden Wirklichkeitsglaubens nur in's Auge zu fassen, um einzusehen, dass durch dessen wissenschaftliche Beachtung und consequente Entfaltung die deutsche Philosophie und Theologie bei ihren Untersuchungen über philosophische und christliche Wahrheit in einen ganz anderen Entwickelungsgang hineingekommen seyn würde, als nunmehr geschah, wo sie diese realistische Unterlage und Grundlage psychologisch übersah und von Kant's idealistischem Begriffsstandpunkte fortgehend in ihrem Bedürfnisse nach objectiver Wahrheit zur Identificirung des Idealen mit dem Realen, und des Subjects mit dem Object, und des Geistes mit der Natur hingelangte.

§. 54.

Nothwendigkeit und Freiheit*) als Entstehungswege des in der nicht philosophirenden Menschheit in Kirche und Staat thatsächlich vorhandenen Glaubens an Wirklichkeit und Wahrheit mit Rücksicht auf Hermes und Klövekorn.

Nothwendigkeit und Freiheit sind die zwei Angelpunkte, um welche Alles sich dreht, nicht nur in der geschaffenen Welt, son-

*) Das Wort Freiheit nehme ich hier im allgemeinsten Sinne, worin es eine gesetzliche und ungesetzliche Freiheit bezeichnen kann. Im

dern auch in der überweltlichen Gottheit. Insbesondere aber ist es in der geschaffenen Welt die ganze sowohl geschichtlich als wissenschaftlich sich entwickelnde Menschheit in Kirche und Staat, welche in der Nothwendigkeit und Freiheit ihre in Raum und Zeit fortrollende Räder hat.

Auch der Glaube an Wirklichkeit und Wahrheit, der des Lebens Grundlage bildet, beruht in seiner thatsächlichen Entstehung theils auf Nothwendigkeit, theils auf Freiheit; oder wie Hermes sich ausdrückt:*) „Der Wege zur Entschiedenheit über Wahrheit giebt es in ihrer grössten Allgemeinheit nur diese zwei: entweder wird uns die Entschiedenheit" (der Glaube) „**angethan, oder wir nehmen ihn selber frei an.**"

Aber man darf diese Nothwendigkeit und Freiheit zum Glauben weder verwechseln mit Anschauungsnothwendigkeit und Anschauungsfreiheit, noch auch mit Denknothwendigkeit und Denkfreiheit. Denn diese zwei geben thatsächlich noch gar keinen Glauben und darum noch gar keine Wirklichkeit und Wahrheit, sondern nur das Anschauen und Denken.

Jede Sinnenanschauung ist als solche eine uns thatsächlich nothwendige, sowohl nach Inhalt und Form, als auch nach Ort und Zeit; dagegen ist jede reine Phantasieanschauung eine uns thatsächlich freie, indem wir sie nach Willkühr und Belieben in Inhalt und Form abändern und an beliebigen Orten und Zeiten in uns hervorrufen können.

Eben so ist jedes auf den Inhalt der Sinnenanschauung sich beziehende Denken und Erkennen in demselben Maasse thatsächlich nothwendig, als auch die Sinnenanschauung selbst es ist, während jedes auf den Inhalt der Phantasieanschauung sich beziehende Denken uns in gleicher Weise thatsächlich frei ist, wie auch die Phantasieanschauung.

---

letzteren Falle ist sie die Freiheit der Willkühr, im ersteren die des Gesetzes.

*) Philosophische Einleitung u. s. w. § 14. S. 83. 2te Aufl.

Sofern wir aber bei dieser doppelten Nothwendigkeit und Freiheit über das blosse Anschauen und Denken, d. h.: über das rein idealistische Moment noch gar nicht hinauskommen; so muss von ihr, wie gesagt, diejenige Nothwendigkeit und Freiheit wohl unterschieden werden, die uns thatsächlich den Glauben giebt, der dem Denken als ein ganz neuer Zustand noch hinzukommt.

In ihr haben wir eine von jeder idealisirenden Denknothwendigkeit und Denkfreiheit ganz verschiedene realisirende Glaubensnothwendigkeit und Glaubensfreiheit.

Um nun den für die deutsche Wissenschaft neuen von Hermes zuerst entdeckten realistischen Standpunkt des Nothwendigkeitsglaubens mit Rücksicht auf den Freiheitsglauben wissenschaftlich zu beurtheilen, und diejenigen Missverständnisse zu beseitigen, die bis jetzt eine zunächst nur wissenschaftlich zu erstrebende Ausgleichung des hermesischen Streits immer noch unmöglich gemacht haben: kommt es nur darauf an, jenes doppelte in der Menschheit vorhandene und sich geltend machende Glaubensprincip näher kennen zu lernen und zugleich zu sehen, dass beides in seiner bloss thatsächlichen Entwickelung noch nicht vor objectivem Irrthume sichert.

Die von Kant und Fichte übersehene Glaubensnothwendigkeit ist in unserer Intelligenz auf das Innigste vergesellschaftet mit der Denknothwendigkeit, und macht sich jedesmal geltend durch ein dem nothwendigen Denken hinzukommendes nothwendiges Halten, so zwar, dass dieses Halten in allen Fällen zuerst ein Fürwirklichhalten der gedachten Dinge ist, und einschliesslich auch ein Fürwahrhalten des Denkens. Denn das Halten giebt uns die erkannten Gegenstände thatsächlich als so wirkliche, wie wir sie denken und erkennen, und giebt uns dadurch einschliesslich auch das Denken als ein wahres, d. h.: es ist in demselben Maasse, als es ein Fürwirklichhalten der erkannten Gegenstände ist, auch ein Fürwahrhalten des Erkennens.

Dieses Halten verbindet sich aber nur mit demjenigen Erkennen, welches auf Denknothwendigkeit, und nicht auch mit demjenigen, welches auf Denkfreiheit beruht; weil überall da, wo erstere ihr Ende erreicht und letztere beginnt, auch die Glaubensnothwendigkeit aufhört und die Glaubensfreiheit ihren Anfang nimmt.

Sehe ich z. B. einen in die Höhe geworfenen Stein zur Erde wieder herabfallen, so macht sich in Folge meines Sehens auch die Denk- und Glaubensnothwendigkeit thatsächlich geltend; indem ich den gesehenen Stein gerade so im Raume als seyend zu denken und für wirklich zu halten genöthiget bin, wie ich ihn sehe, nämlich als einen zur Erde herabfallenden und nicht von ihr endlos sich entfernenden. Wenn ich nun diese Thatsache des Steinwurfs neun und neunzig Mal wiederhole und ich den geworfenen Stein auch neun und neunzig Mal zur Erde zurückkehren sehe, so ist in allen diesen Fällen in Folge des Sehens auch die Denk- und Glaubensnothwendigkeit neun und neunzig Mal thatsächlich sich wiederholend, und es ist mir gar nicht möglich, den geworfenen Stein in irgend einem dieser Fälle in der Erinnerung anders zu denken und für wirklich zu halten, als ich ihn mit eigenen Augen gesehen habe. Hier ist mir die Entschiedenheit über die Wirklichkeit des gesehenen und als seyend gedachten Herabfallens des Steins bei thatsächlich nothwendiger Erinnerung fortgesetzt angethan, und so befinde ich mich in einem thatsächlich nothwendigen Denkglauben an die im Raume gesehene und als seyend gedachte neun und neunzigfache empirische Thatsache.

Frage ich nun: ob der Stein, wenn ich ihn das hundertste Mal in die Höhe werfen werde, auch das hundertste Mal zur Erde zurückkehre; so wird jeder nicht philosophirende Mensch unbedenklich sagen, dass er keinen Augenblick darüber zweifelhaft sey, sondern fest daran glaube. Nichtsdestoweniger kann doch Niemand bei nur einigem Nachdenken das Geständniss verweigern, dass dieser ebenfalls thatsächlich in ihm vorhandene

Glaube nicht mehr ein nothwendiger Denkglaube, sondern ein Freiheitsglaube sey.

Ihm liegt der Glaube an eine aus der bis dahin gehabten Erfahrung abgezogene und zu einem allgemeinen Gesetz erhobene Regel schon thatsächlich unter. Weil es nämlich in allen bis jetzt gesehenen Fällen regelmässig so gewesen ist; so nimmt man auf den Grund dieser stattgehabten Erfahrungsregel ein allgemeines Gesetz gläubig an, und subsumirt darunter alle auch noch zukünftigen Fälle.

Wir haben aber von den in der Zukunft liegenden Thatsachen weder eine Sinnenanschauung, wie von den uns gegenwärtigen, noch auch eine auf Sinnenanschauung zurückgehende Erinnerung, wie von den selbst gesehenen und gehörten Thatsachen der Vergangenheit, sondern nur eine Erwartung, und können sie bloss in der Phantasieanschauung uns vorführen, wobei aber das Denken ihres erwarteten Inhaltes ganz unserer Freiheit unterworfen ist, so dass wir diesen Inhalt als einen in der Zukunft entweder so oder anders stattfindenden uns beliebig denken und in Uebereinstimmung damit auch freigläubig für wirklich annehmen können. Eine Nothwendigkeit zu halten macht sich hier gar nicht geltend.

So zum Beispiel können wir das Phantasiebild des erst zu erwartenden Steinwurfs auch so gestalten, dass der geworfene Stein in die Tiefen des Himmels hinfliegend und nie wieder zur Erde zurückkehrend uns gegeben ist, und wir können den erwarteten Inhalt dieses thatsächlich freien Phantasiebildes als eine künftig stattfindende Ausnahme von der Regel frei uns denken und in Uebereinstimmung damit auch freigläubig für wirklich annehmen, d. h.: wir können uns thatsächlich in den Freiheitsglauben versetzen, dass der Stein bei dem hundertsten Wurf in die Tiefen des Himmels hineinfalle und niemals wiederkehre.

Hier macht sich also in Ermangelung der Sinnenanschauung und nothwendigen Erinnerung gar nicht mehr die Denk- und

Glaubensnothwendigkeit thatsächlich geltend, sondern statt ihrer finden wir die in der Erwartung vorhandene Denk- und Glaubensfreiheit in uns vor. Diese Freiheit ist aber nicht nur in dem Glauben an die Ausnahme, sondern auch in dem Glauben an die ausnahmlose Regel thatsächlich vorhanden; weil ja sonst, wenn dieser letztere Glaube ein Nothwendigkeitsglaube wäre, der erstere thatsächlich ausgeschlossen seyn würde. —

Ganz in derselben Weise macht sich diese Freiheit auch in Ansehung aller in der Vergangenheit stattgefundenen und erfahrbar gewesenen Thatsachen geltend, die nicht wir selbst gesehen und gehört, sondern nur von andern durch Erzählung, also geschichtlich erfahren haben.

Würde z. B. von einem oder von mehreren Augenzeugen berichtet, dass sie es selbst mit eigenen Augen gesehen, wie ein in die Höhe geworfener Stein in den endlosen Himmelsraum hinabgeflogen sey; so träte uns das Bild dieser geschichtlich erzählten und erfahrbar gewesenen Thatsache in die Phantasieanschauung, und es stände uns ganz frei, sie als eine in der Vergangenheit wirklich stattgefundene anzunehmen und gläubig vorauszusetzen, oder auch nicht. Denn wir können dem Berichterstatter unsern Glauben entweder schenken oder versagen. Eine Glaubensnothwendigkeit ist gar nicht in uns vorhanden, sondern statt ihrer eine thatsächliche Glaubensfreiheit. In dieser Weise verhält sich's mit dem ganzen Geschichtsboden, sofern wir bloss durch fremde Belehrung ihn kennen.

Hätten wir aber selbst die erzählte Thatsache gesehen, mit dem klaren Bewusstseyn, dass keine Täuschung uns beschlichen, die uns einen blossen Schein verwechseln liess mit wirklichem Seyn; so würde es uns in Folge der nothwendigen Erinnerung an das gehabte Sehen ohne bewussten Selbstwiderspruch gar nicht möglich seyn, die gesehene Thatsache als einen unter die Regel gehörigen Fall freigläubig anzunehmen, vielmehr wären wir genöthigt, sie als eine stattgefundene Ausnahme denkgläubig zu **halten.**

Man wird sofort bemerken, dass der Nothwendigkeitsglaube im Gebiete der Erfahrung nicht weiter reicht, als die eigene Sinnenanschauung und die darauf sich zurückbeziehende ungezweifelte Erinnerung,*) und dass überall da, wo diese im empirischen Geschichtsgebiete ihr Ende erreichen, der thatsächliche Freiheitsglaube seinen Anfang nimmt.

Wo nun Jemand in Rücksicht auf eine Thatsache, die ausser dem Bereiche seiner eigenen Erfahrung durch Sinnenanschauung und empirische Erinnerung liegt, sey es in der Vergangenheit

---

*) Die Erinnerung hat ein doppeltes Gebiet von Gegenständen, das empirische und metaphysische. Ersteres enthält die durch Anschauung und Begriff unmittelbar erkannte äussere und innere Erscheinungswelt; das andere aber umfasst die durch reines Denken oder durch Ideen erkannte Welt übersinnlicher Wesen und Verhältnisse. Mit Rücksicht hierauf kann denn auch die Erinnerung eine empirische und metaphysische genannt werden. In beiden Erinnerungen ist die reproductive Einbildungskraft thätig, so zwar, dass ihre Reproduction im Dienste des Erinnerungsvermögens hervortritt, und thatsächlich eben so nothwendig ist, als auch die Erinnerung selbst. In dem einen Falle besteht die Reproduction in einem Schema von Anschauungsvorstellungen; im anderen Falle aber in einem Schema von Denkvorstellungen. In beiden Fällen sind die Reproductionen als Phantasieanschauungen und Begriffe in ihrer schematischen Bedeutung ganz leer; Categorien mit Abstraction von ihrem Inhalte. Ist nun die Erinnerung in irgend einer Hinsicht, sey es nach Inhalt, Form, Ort oder Zeit, mehr oder weniger zweifelhaft, so dass die thatsächliche Nothwendigkeit ihrer Identität mit dem Inhalte der früheren Anschauung oder Denkvorstellung mehr oder weniger fehlt; so ist auch die Einbildungskraft in ihrer dem Erinnerungsvermögen dienenden Thätigkeit mehr oder weniger frei. In diesen Fällen tritt dann in Ansehung des Glaubens an die Wirklichkeit der Erinnerungsgegenstände eine Unentschiedenheit oder ein Zweifeln und Schwanken ein. Mit Rücksicht auf die doppelte Erinnerung kann die Einbildungskraft oder die Phantasie unterschieden werden in eine Anschauungsphantasie und in eine Denkphantasie. Erstere reproducirt und combinirt das aposteriorische Anschauungsgebiet des Verstandes, letztere das apriorische Denkgebiet der Vernunft. Wo nun bei dem Erinnerungsgeschäft die combinative Einbildungskraft gewisse ihr bereit liegende Vorstellungen unterschiebt und sie verwechseln lässt mit wirklichen Reproductionen, da entsteht Irrthum. Die ganze neuere Philosophie beruht auf solchen noch aufzudeckenden Irrthümern.

oder in der Zukunft, einen Freiheitsglauben annimmt oder verwirft; da kann er es entweder mit Willkühr aus irgend nicht verbindlichen Gründen thun, oder auf den Grund einer thatsächlich vorhandenen und allgemein anerkannten Erfahrungsregel, oder endlich auf den Grund eines fremden Zeugnisses.

So kann z. B. Jemand die Ausnahme, dass der hundertste oder der wie vielste andere Wurf den Stein in die Tiefen des Himmels schleudern werde, bloss darum gegen alle Erfahrungsregel für wirklich zukünftig annehmen, weil sie willkührlich gedacht werden kann, also logisch möglich ist. Diese Annahme einer Ausnahme geschieht offenbar ohne allen verbindlichen Grund im Widerspruch mit dem thatsächlich vorhandenen Erfahrungsgesetz.

Hier kann dann der angenommene Glaube nicht mehr unter den Begriff des eigentlichen Freiheitsglaubens mitbefasst werden, weil die ihm unter liegende Freiheit nicht eine Freiheit des Gesetzes, sondern eine Freiheit der Willkühr und darum Gesetzlosigkeit ist. Denn der Begriff der wahren Freiheit schliesst eben so sehr als auch der Begriff der Nothwendigkeit das Merkmal des Gesetzes und der Regel ein, nur dass in beiden Fällen die Regel eine andere ist. Bei der Nothwendigkeit ist sie eine unbedingte oder bedingte Zwangsregel, und bei der Freiheit eine unbedingte oder bedingte Freiheitsregel. Letztere ist dann entweder Lebensregel oder auch Glaubensregel. Im ersteren Falle nimmt sie eine ihr durch freie Handlungen, im anderen Falle eine ihr durch frei anzunehmenden Glauben gebührende Genugthuung für sich in Anspruch.

So lange wir nun im unmittelbaren, d. h.: in dem selbst gesehenen und gehörten Erfahrungsgebiete stehen bleiben und nicht darüber hinausgehen, kann auch die Glaubens- und Lebensregel nur eine Erfahrungsregel seyn, d. h.: eine solche Regel oder ein solches Gesetz, welches aus einer langen Reihe selbst gemachter Erfahrungen abgezogen ist.

Hier kann der Mensch mit thatsächlicher Willensfreiheit entweder in gesetzlicher Uebereinstimmung oder auch in gesetzlosem Widerspruche mit der Erfahrungsregel seinen Glauben und sein Handeln gestalten. Im ersteren Falle übt er gesetzmässige Glaubens- und Lebensfreiheit, und verwirft z. B. auf den Grund der allgemein anerkannten Erfahrungsregel jede gläubige Annahme einer früheren oder späteren Ausnahme so lange, als kein vollgültiger Grund dazu vorhanden ist; im anderen Falle aber übt er gesetzlose Glaubens- und Lebenswillkühr, und nimmt entweder ohne Grund oder auch ohne vollgültigen und geprüften Grund aus leichtsinnigem Annehmen gewisse Ausnahmen von der Regel thatsächlich an, oder aber er verwirft sie, ungeachtet die vollgültigsten Gründe zu ihrer Annahme vorhanden sind. Dadurch entsteht dann in Beziehung auf das geschichtliche Erfahrungsgebiet einerseits Aberglaube, andererseits Unglaube.

So wäre es leichtgläubig und abergläubisch, wenn ich einem unzuverlässigen Menschen, der mir ganz ungewöhnliche Begebenheiten als selbst erlebte erzählt, sofort meinen Glauben schenken, und nicht vielmehr ohne anderweitige vollgültige Gründe für die Zuverlässigkeit seiner Erzählung ihm denselben noch vorenthalten wollte; dagegen wäre es ein ungebührlicher Unglaube, wenn ich einem Freunde, dessen Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit durch lange Erfahrung sich erprobt hat, wo er selbst erlebte ungewöhnliche Begebenheiten mir erzählt, meinen Glauben ohne vollgültigen Grund versagen und nicht vielmehr im Vertrauen zu seiner glaubwürdigen Zeugenschaft denselben schenken wollte. Endlich aber würde es ein vernünftiges Verhalten bekunden, wenn ich im ersteren Falle, so lange für die historische Wahrheit der erhaltenen Erzählung andere glaubwürdige Zeugnisse noch fehlen, ein thatsächlich freier Zweifler bliebe, und im zweiten Falle, so lange gegen die historische Wahrheit der erhaltenen Erzählung kein unverwerfliches Zeugniss sich vorfindet, ein thatsächlich freier Gläubiger bliebe. — Hier ist dann der Freiheitsglaube schon ein positiver Auctoritätsglaube, und als solcher

in besagtem Falle, wo die sprechende Auctorität eine bloss menschliche ist, ein reiner Geschichtsglaube. Ist aber die sprechende Auctorität eine göttliche, sey es ein göttlicher Gesandter, oder auch der sich offenbarende Gott selbst, so heisst der Auctoritätsglaube in seiner geschichtlichen Form ein thatsächlicher Offenbarungsglaube, und ist sie endlich eine von Gott auf dem Geschichtsboden eingesetzte kirchliche Auctorität, so heisst er ein Kirchenglaube.

Ueberall aber, wo den Aussprüchen einer historischen Auctorität Glauben geschenkt wird, da liegt die freigläubige Anerkennung der Auctorität selbst als einer glaubwürdigen Persönlichkeit thatsächlich schon unter, und ohne diese unter liegende Anerkennung giebt es gar keinen auctoritativen Freiheitsglauben.

In dieser Anerkennung besteht der Glaube **an** Auctorität, und wo man den Aussprüchen der als glaubwürdig anerkannten Auctorität entweder bedingten oder unbedingten Glauben schenkt, da ist dieses ein Glaube **auf** Auctorität. Da nun jede positive Auctorität, sie mag eine bloss menschliche oder göttliche oder von Gott eingesetzte seyn, auf dem Geschichtsboden gegeben seyn muss; so hat auch aller Auctoritätsglaube ohne Ausnahme eine geschichtliche Grundlage.

Hienach kann man das ganze Gebiet des Freiheitsglaubens, sofern er ein Auctoritätsglaube ist, im Allgemeinen schon übersehen, wenngleich die Glaubensgründe bis jetzt noch nicht entwickelt sind, weder in Ansehung der Auctoritäten an sich, noch auch in Ansehung ihrer Aussprüche. *)

*) Es zeigt sich hieraus die Mangelhaftigkeit der nicht selten vorkommenden Erklärung vom Glauben, wonach er „in der Annahme auf die Auctorität Gottes oder eines Menschen bestehen soll,“ worauf schon Hermes aufmerksam machte (a. a. O. §. 44 unter Nr. 3.). Diese Erklärung umfasst nicht einmal das ganze Gebiet des Freiheitsglaubens, während sie den Nothwendigkeitsglauben gar nicht berührt. Wer nun diese Erklärung festhält und unter sie allen Glauben subsumirt, der befindet sich in einer ganz einseitigen Ansicht

So beruht denn der Freiheitsglaube nicht mehr in der Intelligenz, sondern im Willen, d. h.: er entsteht nicht mehr durch den intellectuellen Act des denkgläubigen Fürwirklich- und Fürwahr**haltens**, sondern durch den Willensact des freigläubigen Fürwirklich- und Fürwahr**annehmens**.

Durch das Halten versetzt der Mensch nicht sich selbst in den Glaubenszustand der Entschiedenheit über Wirklichkeit und Wahrheit, wie durch das Annehmen, sondern er wird in ihn versetzt, d. h.: er findet sich schon in ihn versetzt, „noch bevor er," wie Hermes sagt,*) „etwas dazu thun kann, das Halten heranzubringen oder es zu verhindern. — — Durch dieses Halten lebt jeder bei jedem Schritt und Tritt, ohne dass er es sucht, in einer **wirklichen**

über den in Kirche und Staat thatsächlich vorhandenen Glauben und ist der Gefahr ausgesetzt: jeden andern, der auch von einem Nothwendigkeitsglauben spricht, ohne tiefere Einsicht in die Principien, so zu beurtheilen, als wolle er den Auctoritätsglauben zu einem Nothwendigkeitsglauben oder Denkglauben machen, und habe daher „ein System von absoluter Nothwendigkeit." (Vergl. den Aufsatz im „Katholiken," Jahrg. 1832, 5tes Heft: „Die Grundsätze des Hermesianismus und deren Verhältniss zur katholischen Lehre, S. 160." Es wird darauf im folgenden §. gezeigt, die Kirche lehre das Gegentheil, wo aber nur der Freiheitsglaube in Betrachtung gezogen ist.)

Hier findet dann wegen der vorhandenen Einseitigkeit und wegen der in ihr abhanden gekommenen Kenntniss des in allen Menschen thatsächlich vorhandenen Nothwendigkeitsglaubens eine Verwechselung des letzteren mit dem Freiheitsglauben statt, und man nimmt nun an: Hermes wolle den verdienstlichen Freiheitsglauben auf einen an sich verdienstlosen Nothwendigkeitsglauben wissenschaftlich zurückführen.

Darin hat Jeder schon den Schlüssel zur Aufdeckung des Hauptmissverständnisses in dem hermesischen Streite. Nur aus jener Einseitigkeit und der dabei untergelaufenen pantheistischen Verwechselung des doppelten Glaubens, wovon der Freiheitsglaube niemals ein Werk der Wissenschaft werden kann, erklärt es sich, warum ein Correspondent der ehemaligen Aschaffenburger Kirchenzeitung von einem theoretischen Pelagianismus des hermesischen Systems sprechen konnte, der allerdings noch weit schlimmer wäre, als der alte gewesen ist, der nur ein practischer war. Auf den in Hermes vorhandenen semipelagianischen Rest, der bis jetzt, wie mir scheint, noch nicht klar gesehen worden ist, werde ich im nächsten Hefte zurückkommen.

*) a. a. O. §. 36. S. 182.

Welt, statt er sich durch das Erkennen allein überall in einer **bloss gedachten** oder **scheinbaren** Welt befinden würde."

Der mit diesem Halten uns thatsächlich gegebene Realismus „ist nicht künstlich geflochten, sondern von Natur uns eingehaucht; nicht willkührlich angenommen, sondern mit Nothwendigkeit uns anklebend, wie das Haus an der Schnecke. Wir „Menschen (gebildete und ungebildete, auch Patagonier und Huronen, Buschmänner und Hottentotten,) sind ja alle geborene „Realisten, leben und weben in einer wirklichen Innen- und Aussenwelt, leben mit Nothwendigkeit darin und können diese Wirklichkeit nicht los werden. Wir schaffen sie nicht, sie wird uns „gleichsam angethan, sie ist mit uns verwebt, auch der grösste „theoretische Idealist ist und bleibt (wie ein jeder Holzhacker) „im täglichen Leben Realist."

Wenn Klövekorn dieser gut gelungenen Zeichnung des Haltens in seinem mehrfach erwähnten Schriftchen S. 18 hinzufügt: „dieser Realismus ist die Grundbasis der Kirche und ihrer Theologie," so möchte er diese Behauptung wohl schwerlich ferner noch festhalten und vertreten wollen, sobald er bemerkt, dass dieser Realismus allerdings die Grundbasis des höheren Nothwendigkeitsglaubens, also die Grundbasis der eigentlichen Metaphysik, aber nicht auch die Basis der Kirche und des in ihr vorhandenen theologischen Freiheitsglaubens ist, der im Geschichtsgebiet nur auf dem Boden der Gnade Wurzel fasst und Früchte trägt. Klövekorn hat in jener Behauptung denjenigen Irrthum ausgesprochen, den man durch das in voriger Note erwähnte Missverständniss in der Grundrichtung des hermesischen Systems vorausgesetzt hat.

§. 55.

Berichtigende Anmerkung über Hermes' philosophische Einleitung mit Rücksicht auf Kreuzhage.

Wer den Bildungsgang von Hermes, wie er in seinem meist autodidaktischen Leben thatsächlich vor uns liegt, nachsinnend

So beruht denn der Freiheitsglaube nicht mehr in der Intelligenz, sondern im Willen, d. h.: er entsteht nicht mehr durch den intellectuellen Act des denkgläubigen Fürwirklich- und Fürwahr**haltens**, sondern durch den Willensact des freigläubigen Fürwirklich- und Fürwahr**annehmens.**

Durch das Halten versetzt der Mensch nicht sich selbst in den Glaubenszustand der Entschiedenheit über Wirklichkeit und Wahrheit, wie durch das Annehmen, sondern er wird in ihn versetzt, d. h.: er findet sich schon in ihn versetzt, „noch bevor er," wie Hermes sagt,*) „etwas dazu thun kann, das Halten heranzubringen oder es zu verhindern. — — Durch dieses Halten lebt jeder bei jedem Schritt und Tritt, ohne dass er es sucht, in einer **wirklichen**

über den in Kirche und Staat thatsächlich vorhandenen Glauben und ist der Gefahr ausgesetzt: jeden andern, der auch von einem Nothwendigkeitsglauben spricht, ohne tiefere Einsicht in die Principien, so zu beurtheilen, als wolle er den Auctoritätsglauben zu einem Nothwendigkeitsglauben oder Denkglauben machen, und habe daher „ein System von absoluter Nothwendigkeit." (Vergl. den Aufsatz im „Katholiken," Jahrg. 1832, 5tes Heft: „Die Grundsätze des Hermesianismus und deren Verhältniss zur katholischen Lehre, S. 160." Es wird darauf im folgenden §. gezeigt, die Kirche lehre das Gegentheil, wo aber nur der Freiheitsglaube in Betrachtung gezogen ist.)

Hier findet dann wegen der vorhandenen Einseitigkeit und wegen der in ihr abhanden gekommenen Kenntniss des in allen Menschen thatsächlich vorhandenen Nothwendigkeitsglaubens eine Verwechselung des letzteren mit dem Freiheitsglauben statt, und man nimmt nun an: Hermes wolle den verdienstlichen Freiheitsglauben auf einen an sich verdienstlosen Nothwendigkeitsglauben wissenschaftlich zurückführen.

Darin hat Jeder schon den Schlüssel zur Aufdeckung des Hauptmissverständnisses in dem hermesischen Streite. Nur aus jener Einseitigkeit und der dabei untergelaufenen pantheistischen Verwechselung des doppelten Glaubens, wovon der Freiheitsglaube niemals ein Werk der Wissenschaft werden kann, erklärt es sich, warum ein Correspondent der ehemaligen Aschaffenburger Kirchenzeitung von einem theoretischen Pelagianismus des hermesischen Systems sprechen konnte, der allerdings noch weit schlimmer wäre, als der alte gewesen ist, der nur ein practischer war. Auf den in Hermes vorhandenen semipelagianischen Rest, der bis jetzt, wie mir scheint, noch nicht klar gesehen worden ist, werde ich im nächsten Hefte zurückkommen.

*) a. a. O. §. 36. S. 182.

Welt, statt er sich durch das Erkennen allein überall in einer **bloss gedachten** oder **scheinbaren** Welt befinden würde."

Der mit diesem Halten uns thatsächlich gegebene Realismus „ist nicht künstlich geflochten, sondern von Natur uns einge„haucht; nicht willkührlich angenommen, sondern mit Nothwen„digkeit uns anklebend, wie das Haus an der Schnecke. Wir „Menschen (gebildete und ungebildete, auch Patagonier und Hu„ronen, Buschmänner und Hottentotten,) sind ja alle geborene „Realisten, leben und weben in einer wirklichen Innen- und Aus„senwelt, leben mit Nothwendigkeit darin und können diese Wirk„lichkeit nicht los werden. Wir schaffen sie nicht, sie wird uns „gleichsam angethan, sie ist mit uns verwebt, auch der grösste „theoretische Idealist ist und bleibt (wie ein jeder Holzhacker) „im täglichen Leben Realist."

Wenn Klövekorn dieser gut gelungenen Zeichnung des Haltens in seinem mehrfach erwähnten Schriftchen S. 18 hinzufügt: „dieser Realismus ist die Grundbasis der Kirche und ihrer Theologie," so möchte er diese Behauptung wohl schwerlich ferner noch festhalten und vertreten wollen, sobald er bemerkt, dass dieser Realismus allerdings die Grundbasis des höheren Nothwendigkeitsglaubens, also die Grundbasis der eigentlichen Metaphysik, aber nicht auch die Basis der Kirche und des in ihr vorhandenen theologischen Freiheitsglaubens ist, der im Geschichtsgebiet nur auf dem Boden der Gnade Wurzel fasst und Früchte trägt. Klövekorn hat in jener Behauptung denjenigen Irrthum ausgesprochen, den man durch das in voriger Note erwähnte Missverständniss in der Grundrichtung des hermesischen Systems vorausgesetzt hat.

§. 55.

Berichtigende Anmerkung über Hermes' philosophische Einleitung mit Rücksicht auf Kreuzhage.

Wer den Bildungsgang von Hermes, wie er in seinem meist autodidaktischen Leben thatsächlich vor uns liegt, nachsinnend

in's Auge fasst, und dabei weiss, dass seine kritische Geistesschärfe, die ihn zum psychologischen Bahnbrecher machte, nicht mit einer in gleicher Stärke Hand in Hand gehenden Phantasie begabt war, sondern, wie er selbst einmal sagte, „gerade so viel Phantasie erhalten hatte, als hinreichend war, um bei seinen psychologischen Untersuchungen im Wege der prüfenden Vernunft den Faden der Nothwendigkeit festzuhalten," der wird es erklärlich finden, wenn Hermes mit seiner glücklichen Entdeckung des im denkgläubigen Halten gegebenen Anfangspunktes einer Realphilosophie über den Kritizismus nicht hinauskam, und darum in dem philosophischen Zeitgeist auf deutschem Boden nicht gleich mit demjenigen Erfolg eingriff, der seinen realistischen Kern zur lebendigen Entwickelung und Entfaltung gebracht hätte.

Ich will es versuchen, dieses in einzelnen berichtigenden Anmerkungen thatsächlich aufzuzeigen, unter denen folgende als die erste sich darbietet.

Es ist in §. 53 schon vorgekommen, dass Hermes, festhaltend an dem alten Wahrheitsbegriffe, nothwendig auf die Entdeckung hingeführt werden musste, dass der Wahrheitsglaube den Wirklichkeitsglauben in sich schon einschliesse und für sich zur Voraussetzung habe.

In dieser Entdeckung liegt, wie ich gleichfalls schon bemerklich gemacht, der eigentliche Embryo der ganzen hermesischen Richtung. Ich müsste mich aber sehr irren, wenn es für den Kenner der philosophischen Einleitung mehr als der blossen Hinweisung bedürfen sollte, um zu finden, dass jene Entdeckung nur erst beginnend und noch mangelhaft in Hermes hervorgetreten war. Mir wenigstens scheint es ausser Zweifel zu seyn, dass sie im Gebiete des denkgläubigen Haltens nicht mit völliger Ausscheidung des kantischen Irrthums über die Entstehungswege des Fürwahrhaltens aufgefasst ist, während sie im Gebiete des freigläubigen Annehmens noch ganz übersehen wurde.

So lesen wir §. 42 a. a. O. bald im Anfange: „Aus dem vorigen ganzen §. ist offenbar (?) und in den dort angeführten Beispielen zeigte es sich sehr auffallend (?), dass die verpflichtende Vernunft überall zuerst ein **Fürwahrannehmen der Erkenntniss** habe, wie die theoretische Vernunft allzeit zuerst ein **Fürwirklichhalten des Erkannten** hat.“ Es ist aber eine psychologische Thatsache, dass jedem Fürwahrannehmen der Erkenntniss ein Fürwirklichannehmen des Erkannten überall schon unter liegt? Denn jede Fürwahrannahme einer Erkenntniss im Sinne des alten Wahrheitsbegriffs ist gerade dadurch bedingt, dass ich die erkannten Gegenstände so für wirklich annehme, wie ich sie erkenne; gleichwie auch jedes Fürwahrhalten einer Erkenntniss gerade dadurch bedingt ist, dass ich die erkannten Gegenstände so für wirklich halte, wie ich sie erkenne? Man sollte daher auch immer sagen: fürwirklich- und fürwahrhalten, nicht aber, wie es in der philosophischen Einleitung durchgängig geschieht: fürwahr- und fürwirklichhalten.

Der Grund dieser Ausdrucksweise scheint mir bei Hermes darin seine Erklärung zu finden, dass er zwischen dem Fürwirklich- und Fürwahrhalten, so wie auch zwischen dem Fürwirklich- und Fürwahrannehmen keinen thatsächlich nothwendigen Zusammenhang voraussetzt, indem er a. a. O. weiter sagt: „Sowohl die verpflichtende Vernunft als auch die theoretische sey nicht genöthigt, von dem ersten zu dem zweiten überzugehn.“ Es kann aber hier füglich von einem eigentlichen Uebergange nicht die Rede seyn, da überall, wo das Fürwirklichhalten erkannter Gegenstände vorhanden ist, es jedesmal in Uebereinstimmung mit der Erkenntniss stattfindet, so dass danach das Fürwahrhalten im Erkennen in das Fürwirklichhalten *nolens volens* eingeschlossen ist, und in allen Fällen gerade so weit und nicht weiter sich erstreckt, als auch das Fürwirklichhalten der erkannten Gegenstände. Eben so verhält es sich auch mit dem Fürwirklich- und Fürwahrannehmen.

Beide Doppelacte, sowohl der denkgläubige im Halten, als der freigläubige im Annehmen, haben, der erstere in der ihm unter liegenden realisirenden Nothwendigkeit, der andere in der realisirenden Freiheit ihren Einheitspunkt oder Identitätspunkt und sind in ihm unzertrennlich verbunden, so jedoch, dass das Halten und Annehmen der Wirklichkeit immer psychologisch vorgeordnet und als Bedingung *sine qua non* des Haltens und Annehmens der Wahrheit erscheint. Hier ist dann die Wirklichkeit des Erkannten die vorgeordnete reelle Grundlage und Voraussetzung für die in Nachordnung geglaubte Wahrheit des Erkennens. Darum sind auch Erkanntes und Erkenntniss im Nothwendigkeitsglauben und Freiheitsglauben in thatsächlicher Zweiheit oder Duplicität, aber nicht in Einheit oder Identität, wenngleich in gegenseitiger Uebereinstimmung uns gegeben, ganz so wie es im nicht philosophirenden Leben in Kirche und Staat vorausgesetzt wird.

Hieraus geht von selbst hervor, ja es ist unmittelbar darin enthalten, dass in keinem anderen Wege ein Fürwahrhalten und Fürwahrannehmen in uns entsteht, als nur durch das unter liegende Fürwirklichhalten und Fürwirklichannehmen; dass es also nur im Wege der realisirenden Glaubensnothwendigkeit und Glaubensfreiheit hervortritt. Ist dann diese gläubige Nothwendigkeit oder Freiheit eine in Unmittelbarkeit realisirende, so sind auch die Doppelacte des Haltens oder Annehmens in Unmittelbarkeit nothwendige oder freie. Ist sie aber eine in Mittelbarkeit realisirende, so sind auch diese Doppelacte mittelbar nothwendige oder freie. In allen Fällen aber ist und bleibt die unter liegende Nothwendigkeit und Freiheit eine Glaubensnothwendigkeit und Glaubensfreiheit, und sie kann niemals eine Erkenntnissnothwendigkeit und Erkenntnissfreiheit seyn.

Wenn daher Hermes das Fürwahrhalten auch im Wege der Erkenntniss thatsächlich entstehen lässt, und nun diesen Weg für den der mittelbaren Nothwendigkeit des Fürwahrhaltens

ansieht: *) so möchte ich fragen, ob dieses bei reiflicher Erwägung psychologisch gerechtfertigt werden könne, und nicht vielmehr zugestanden werden müsse: dass diese Ansicht noch in einem auf Hermes übererbten kantischen Reste beruhe?

Mag nämlich die Nothwendigkeit, worin das Fürwahrhalten entsteht, eine unmittelbare oder mittelbare seyn, immerhin ist und bleibt sie eine realisirende Glaubensnothwendigkeit, während sie nach jener hermesisch-kantischen Angabe auch eine Erkenntnissnothwendigkeit oder Denknothwendigkeit seyn könnte, was psychologisch niemals der Fall ist.

So möchte denn auch jeder wohl zugestehen, dass durch dieses Versehen der Untersuchungsgang über das sichere oder zuverlässige Fürwahrhalten in der philosophischen Einleitung gerade ein solcher werden musste, als er geworden ist und sonst nothwendig ein anderer würde geworden seyn. Denn einzig daraus erklärt es sich, warum Hermes das Fürwahrhalten für sich allein untersucht, ohne nach einmal entdecktem Fürwirklichhalten die Feststellung dieses letztern von vornhinein zum Zielpunkte zu nehmen, und warum er dabei in §. 14. die fernere kantische Eintheilung in ein Fürwahrhalten aus Einbildung und in ein Fürwahrhalten aus Einsicht mit aufnahm, da es doch in diesen Wegen kein Fürwahrhalten giebt.

*) In der philosophischen Einleitung §. 14. S. 87. heisst es: „das Fürwahrhalten theilt sich in Ansehung der Wege, worin es entsteht, in zwei Arten: *a)* in Fürwahrhalten aus **unmittelbarer Nothwendigkeit** und *b)* in Fürwahrhalten aus **Erkenntniss**, oder in Uebereinstimmung mit dem ersten, aus **mittelbarer Nothwendigkeit**." Noch deutlicher ist diese Ansicht in §. 26. ausgesprochen, wo er sagt: „die mittelbare Nothwendigkeit, wonach die Psychologen die zwei Arten des Fürwahrhaltens (aus Einbildung und aus Einsicht) benennen, sey vorhanden in der Entstehung desselben, aber nicht mehr in der Reflexion." Und ferner sagt er daselbst: „in der Reflexion treffen wir keine durch Erkenntniss vermittelte Nothwendigkeit in uns an." Also lässt Hermes sie thatsächlich vor der Reflexion in diesem Wege zu und findet in der Reflexion, dass sie keine Sicherheit gewähre.

Wohl kann die täuschende Einbildungskraft das Hervortreten des nothwendigen Haltens veranlassen und den Menschen zu einem irrigen Fürwahrhalten verleiten, aber es entsteht dabei das Fürwahrhalten immer nur im Wege des Fürwirklichhaltens durch die demselben unter liegende realisirende Glaubensnothwendigkeit. Diese schliesst sich nämlich oft an die mit thatsächlicher Nothwendigkeit täuschend wirkende Einbildungskraft, wenn wir die Täuschung nicht wahrnehmen und nun eine Phantasievorstellung mit einer Sinnenvorstellung oder nothwendigen Denkvorstellung verwechseln, eben so an, wie wenn es eine wirkliche Sinnenvorstellung und nothwendige Denkvorstellung wäre. Ingleichen schliesst sie sich auch der aus falschen Prämissen hervorgehenden irrigen Einsicht eben so thatsächlich an, wie der wahren Einsicht; daher denn erstere ebenfalls zu einem irrigen Fürwahrhalten Anlass giebt, wobei aber das Fürwahrhalten nur durch unter liegendes Fürwirklichhalten der realisirenden Glaubensnothwendigkeit entsteht, und in keinem Falle durch die Einsicht im Wege der Erkenntnissnothwendigkeit in uns zu Stande kommt, weder unmittelbar noch auch mittelbar.

Dieses mag hinreichen, den ersten in Hermes zurückgebliebenen kantischen Rest zum Bewusstseyn zu bringen. Durch ihn wurde er, wie ich schon sagte, zu kritischen Untersuchungen genöthigt, die er sonst rein thatsächlich auf wenigen Seiten hätte abthun können. — Kant hat nämlich ein Fürwahrhalten aus Erkenntniss angenommen, liess es aber nur da als ein zuverlässiges oder sicheres gelten, wo es durch nothwendig erkennende Einsicht bewiesen werden konnte. Hermes übersah es, dass diese kantische Annahme einen psychologischen Irrthum einschliesse, und liess thatsächlich gelten, was keine Thatsache war.

Dieses nöthigte ihn, sich auf eine Untersuchung des vermeintlich aus Erkenntniss entstehenden Fürwahrhaltens einzulassen und zu fragen: ob dieses Fürwahrhalten sicher sey. Statt dessen hätte er durch die blosse Aufdeckung jenes psycho-

logischen Irrthums zeigen können, dass es im Wege des Erkennens, von welcher Art es auch seyn möge, nicht nur kein sicheres Fürwahrhalten gebe, sondern nicht einmal ein thatsächliches, weil alles Fürwahrhalten des Erkennens durch das dem Erkennen hinzukommende Fürwirklichhalten des Erkannten, d. h.: im Wege der realisirenden Glaubensnothwendigkeit entsteht.

Diese kann aber selbst wieder eine unmittelbare oder mittelbare seyn. Im letztern Falle liegt dann die Vermittelung nicht in einer Denk- und Erkenntnissnothwendigkeit, sondern in einer anderen ihr schon vorangehenden Glaubensnothwendigkeit.

Wenn daher Hermes in dem erwähnten zweiten Absatze durch Zulassung der kantischen Annahme auf eine Widerlegung der kantischen Philosophie mittelst ihres eigenen Princips sich einlässt: so war das im Grunde genommen eine unnothwendige und wenig belohnende Mühe. Hätte er das (im dritten Absatze der ersten Untersuchung) von ihm entdeckte dem Fürwahrhalten thatsächlich unter liegende Fürwirklichhalten zum eigentlichen Ausgangspunkte seiner philosophischen Einleitung erhoben, so wäre der vierte Absatz auf den ersten Platz gekommen.

Jene unnothwendige Mühe war für Hermes um so weniger lohnend, da gerade der zweite Absatz auf eine nicht leicht begreifliche Weise so verstanden worden ist, als suche Hermes in ihm seine eigene Philosophie zur Durchführung zu bringen, da er doch lediglich den Zweck hat zu zeigen: dass der kantische Grundsatz, der die Denk- und Erkenntnissnothwendigkeit zum Prüfstein für das Fürwahrhalten machte, bei strenger Consequenz zur Selbstvernichtung führe.

Dieses Missverständniss findet sich u. a. bei Kreuzhage. *) Ich habe wohl viele den hermesischen Streit betreffende Bro-

---

*) In seiner „Beurtheilung der hermesischen Philosophie

schüren gelesen, welche der darin besprochenen Sache gänzlich zur Seite gingen, die aber darum noch nicht das Merkmal des Leichtsinns und eines ganz unbesonnenen Verhaltens an sich trugen, vielmehr zu erkennen gaben, dass es ihnen wenigstens ernstlich um die Sache zu thun sey. Dagegen ist mir keine Schrift vorgekommen, die dem Kundigen so entschieden ihre gänzliche Unbesonnenheit überall zu Tage giebt, als die eben genannte von Kreuzhage. Gravitätisch zwar ist ihr Ton und

---

in Beziehung auf das Verhältniss zum Christenthum. Münster, 1838. S. 38." Auch erinnere ich mich, in einem Hefte des „Katholiken", welches mir nicht zur Hand ist, einen Aufsatz gelesen zu haben, worin jener zweite Absatz gerade wie von Kreuzhage zur Beurtheilung des Hermes selbst benutzt worden ist. Ganz dasselbe geschah auch jüngst wieder von Perrone in der römischen Zeitschrift: *Annali delle scienze religiose.* Heft 27. 1839.

Wenn daher Hermes den kantischen Grundsatz, der vom Erkennen ausgeht und in diesem Wege das Fürwahrhalten sichern will, durch sich selbst vernichtet und zeigt, dass in diesem Wege gar kein Fürwahrhalten sicher zu finden sey, auch nicht einmal dasjenige, was Kant thatsächlich als sicheres noch zuliess, nämlich das Fürwahrhalten des inneren unmittelbaren Bewusstseyns; so wendet Kreuzhage dieses von Kant geltende Resultat auf Hermes an, und bringt nun S. 99 folgendes Argument heraus: „Bedenkt man nun, dass es nach Hermes kein Fürwahrhalten aus Erkenntniss giebt, also von einer Wirklichkeit eines erkannten Etwas gar keine Rede seyn kann, so bleibt nur das Annehmen eines Unerkannten aus Motiven der praktischen Vernunft als Inhalt des Glaubens übrig, ein Inhalt, der in der That nicht einmal den natürlichen Glauben an Gott und göttliche Dinge umfasst, da die praktische Vernunft zur Aufrechthaltung ihrer Pflichtgebote nach Hermes Lehre keines Gottes bedarf." Dieses Argument passt nun allerdings auf Kant, aber nicht auf Hermes. — Ebenso leichtsinnig ist Kreuzhage's Urtheil über das hermesische Annehmen. S. 81. zieht er den seit der Hast'schen Fehde bereits in Vergessenheit gekommenen grundlosen, und ich möchte fast sagen: kindischen Vorwurf gegen die hermesische Theorie des freigläubigen Annehmens einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung wieder hervor, und sagt mit Beziehung auf sie: „Also auf die Unwissenheit des grossen Haufens stützt sich in letzter Instanz diese Deduction." Wer wird einem denkenden Manne, der die geistige Welt in Bewegung gesetzt, so etwas ohne Misstrauen gegen die Richtigkeit der eigenen Auffassung des Systems zumuthen können, wenn man selbst auch nur ein Halbdenker wäre!

darum auch geeignet gewesen, den Unkundigen die Köpfe zu verwirren, *) aber sie ist mit gänzlicher Ignorirung alles dessen geschrieben worden, was über den in ihr besprochenen Gegenstand längst gedruckt schon vorlag, und woraus Kreuzhage sich überzeugen konnte, wie überflüssig es war, schon gründlich widerlegte Dinge noch einmal so zu besprechen und drucken zu lassen, als sey darüber auf dem literarischen Markte noch keine Sylbe vorhanden.

Doch darf man sich darüber weniger wundern, wenn man annimmt, dass Kreuzhage eben nur seine eigenthümlichste Auffassung des Hermes der Welt nicht vorenthalten wollte. Was aber weit mehr ist, besteht darin, dass die ganze Schrift nicht einmal von einer oberflächlichen Lectüre, viel weniger von einem gründlichen Studium der philosophischen Einleitung Zeugniss ablegt.

Hätte nämlich Kreuzhage die in jenem zweiten Absatze am Ende des §. 19. vorkommenden Stellen und dazu den §. 24. auch nur mit Besonnenheit gelesen, so konnte er in seiner Schrift S. 40. und S. 41. unmöglich das von Hermes gefundene Resultat der Selbstvernichtung des kantischen Princips mit einer in **Hermes'** Philosophie seyn sollenden Selbstvernichtung vermengen, und konnte eben so wenig zu der auf S. 41. und S. 42. befindlichen Meinung hinkommen, als bezögen sich die Worte am Ende des §. 19. „Vielleicht können wir aber aus einem anderen Grunde mit Sicherheit so halten" auf den

*) Wie z. B. dem Recensenten im „Katholiken" Jahrgang 1840. 2tes Hft. S. 192, der in folgender Weise beginnt: „Ohne Zweifel das Tüchtigste und Gründlichste, was bisher über den Hermesianismus erschienen, ist die Schrift von Kreuzhage, wie es auch von solch einem Manne nicht anders zu erwarten war." Anstatt nun diese an die Spitze gestellte Behauptung zu rechtfertigen, macht sich der Recensent seine Sache leichter und wird zum blossen Referenten derjenigen Stellen, worin die gänzliche Unkunde Kreuzhage's in der Beurtheilung des hermesischen Systems sich am meisten zu Tage legt, unter denen die in der vorhergehenden Note bemerklich gemachten ebenfalls sich befinden.

folgenden §. 20, worin Hermes dieses „Vielleicht" beantworten wolle. Aber darin besteht nun gerade Kreuzhage's eigenthümlichste Meinung. Denn Hermes dachte an etwas ganz anderes, nämlich: an das von ihm entdeckte, von Kant und Fichte ganz übersehene, mit dem nothwendigen Erkennen aus Einsicht vergesellschaftete Fürwirklichhalten und an die ihm unter liegende Glaubensnothwendigkeit. Diese wird aber nicht in §. 20, sondern erst im dritten Absatze untersucht, wo die Frage beantwortet wird: „Giebt es ein sicheres Fürwahrhalten aus unmittelbarer Nothwendigkeit?"

Bei dieser Beantwortung, worin Hermes, mit Rücksicht auf die Realisten und Idealisten den Satz vom Grunde der Dinge in Untersuchung nimmt, ergiebt sich ihm dann das Resultat, dass dieser Satz in seiner metaphysischen Bedeutung, nicht, wie man gewöhnlich annahm, auf unmittelbarer, sondern nur auf mittelbarer Nothwendigkeit beruht, so jedoch, dass er nicht vermittelt ist durch eine Erkenntnissnothwendigkeit, sondern durch eine ihm schon vorangehende ursprüngliche Glaubensnothwendigkeit, und zwar durch das nothwendige Fürwirklichhalten des Seyns der Dinge.

Hierin liegt denn die von Hermes gemachte psychologische Entdeckung, auf deren Wichtigkeit ich bereits aufmerksam gemacht habe, die aber fernerhin in ihrer ganzen folgenreichen Bedeutung hervortreten wird.

§. 56.

Die im Ausgangspunkte der kantischen Philosophie um ihres logisch beweisenden Princips willen stillschweigend unterlaufende *petitio principii* und ihre Bedeutung für den Verneinungsgeist gegen objectives Glaubensgebiet.

Der Ausgangspunkt aller Philosophie, die als prüfende Wissenschaft, d. h.: als Reflexionsphilosophie auf einen Beweis für die objective oder auch für die subjective Wahrheit unseres Er-

kennens *) ausgeht, ist für das Beweis suchende Ich unabänderlich das innere unmittelbare Bewusstseyn.

Jedes philosophisch als objectiv oder subjectiv wahr zu beweisende Erkennen wird durch inneres unmittelbares Bewusstseyn in uns vorgefunden, ja wir finden sogar das innere unmittelbare Bewusstseyn selbst durch inneres unmittelbares Bewusstseyn in uns vor und unterscheiden in diesem Falle ein erkanntes und erkennendes.

Demnach müssen wir sagen: alle unsere Erkenntnisse, die nicht selbst ein innerlich erkennendes unmittelbares Bewusstseyn sind, gehen auf das letztere zurück und können in Ansehung ihrer objectiven und subjectiven Wahrheit durch dasselbe in prüfende Untersuchung genommen werden.

In dem Augenblicke, wo ein Mensch auf diese Untersuchung sich einlässt und einen Beweis für die Wahrheit seiner Erkenntnisse nach aussen und nach innen sich sucht, tritt er über den gewöhnlichen Lebensstandpunkt hinaus und steht als prüfendes und Beweis suchendes Ich an der Pforte der Philosophie.

So wie die nicht philosophirende Menschheit in Kirche und Staat ungeprüft und ohne Beweis nicht nur den Glauben an subjective, sondern auch an objective Wahrheit im Erkennen nach aussen und nach innen, in Raum und Zeit, und jenseits beider in der Ewigkeit thatsächlich in sich trägt, es nicht für Beruf

---

*) Ein Erkennen heisst objectiv wahr, wenn die Gegenstände, worauf es sich bezieht, auf objectivem Boden als so seyende wirklich vorhanden sind, wie das Erkennen sie zeigt; und es heisst subjectiv wahr, wenn sie auf subjectivem Boden als so seyende wirklich vorhanden sind, wie das Erkennen sie zeigt. Das objective Seyn der Dinge ist einerlei mit deren Realseyn, das subjective mit deren Formalseyn. Eben so verhält sich's beim Grunde der Dinge, wo in derselben Weise der Realgrund und Formalgrund einerlei ist mit objectivem und subjectivem Grunde der Dinge, der aber selbst wieder als Naturgrund und Geistesgrund zu unterscheiden ist, was bei der psychologischen Entwickelung des substanziellen Dualismus oder des in formeller Synthese im Menschen vorhandenen Doppelwesens zur Sprache kommen muss.

erachtend, auf eine wissenschaftliche Prüfung und beweisende Rechtfertigung ihres Wahrheitsglaubens sich einzulassen; so will der an der philosophischen Pforte befindliche Mensch als philosophirendes Ich mit dem bloss thatsächlichen Besitz dieses Glaubens sich nicht mehr befriedigen und sieht es im Hinblick auf den verschiedenen und sich widersprechenden Glauben im Wahrheitsgebiete für sich und andere als Beruf an: das durch Erziehung und Verhältnisse thatsächlich in ihn eingetretene objective und subjective Fürwahrhalten seiner Erkenntnisse äusserer und innerer, diesseitiger und jenseitiger Gegenstände prüfend zu untersuchen, und sich von dessen Gültigkeit oder Zuverlässigkeit zu überzeugen.

Diese Untersuchung muss ihn nothwendig auf alle durch das innerlich erkennende unmittelbare Bewusstseyn bezeugten Erkenntnisse objectiver und subjectiver Gegenstände zurückführen, um über deren Fürwahrhalten den ersten prüfenden und beweisenden Versuch zu machen, und zu sehen: ob und inwiefern das thatsächlich in uns vorhandene und vor aller Philosophie schon in uns eingetretene objective und subjective Fürwahrhalten aller dieser Erkenntnisse durch Philosophie als ein zuverlässiges zu beweisen sey.

Sofern nun alles Erkennen von Gegenständen in Raum und Zeit aus den zwei doppelseitigen Denksätzen des objectiven und subjectiven Seyns (Real- und Formalseyns) und des objectiven und subjectiven Grundes (Real- und Formalgrundes) der Dinge abzuleiten ist, muss jede Philosophie, welche das schon vor der Reflexion thatsächlich in uns eingetretene Fürwahrhalten aller Erkenntnisse, die nicht selbst ein innerlich erkennendes unmittelbares Bewusstseyn sind, als zuverlässig beweisen will, ihre ganze Untersuchung auf das Fürwahrhalten jener zwei doppelseitigen Denksätze hinrichten und es als ein zuverlässiges philosophisch zu rechtfertigen suchen.

In diesem Anfangspunkte sind alle Philosophen in ihrer Weisheit und Wissenschaft über das Fürwahrhalten alles anderen Erkennens, was nicht selbst ein innerlich erkennendes unmittel-

bares Bewusstseyn ist, so zu sagen auf den Nullpunkt zurückgetreten und sie können für ihre prüfende Untersuchung noch weiter gar nichts für sich in Anspruch nehmen, als das Fürwahrhalten derjenigen Erkenntnis, die ihnen gegeben ist in dem innerlich erkennenden und prüfenden unmittelbaren Bewusstseyn selbst. Ihre Aufgabe ist nun folgende Frage: ob und inwiefern das vor aller Philosophie thatsächlich in uns eingetretene Fürwahrhalten sämmtlicher uns unmittelbar bewussten Erkenntnisse, die nicht selbst ein innerlich erkennendes unmittelbares Bewusstseyn sind, philosophisch als zuverlässig bewiesen werden könne?

Es ist früher schon entwickelt worden, dass Kant eine objective Wahrheitsaufgabe sich gar nicht gestellt hat, noch auch stellen konnte; weil er im Gebiete objectiver Gegenstände mit Verwerfung des alten Wahrheitsbegriffs, der das Erkennen nach dem erkannten Gegenstande sich richten lässt, nur die Rechtfertigung seines umgekehrten neuen sich zum Ziele setzte.

Nach diesem Begriffe war die ganze erkannte Aussen- und Innenwelt abhängig von dem Erkennen, und nicht umgekehrt. Alles in Raum und Zeit Erkennbare war daher für Kant nur subjectiv seyend; und wenn es für uns, als etwas Erkanntes in Raum und Zeit, auch objectiv zu seyn schien, so war das nur objectiver Schein und jedes Urtheil, wodurch es als objectiv seyend gedacht wurde, war transcendental. (Vgl. §. 52. S. 125.) Darum hatte Kant bloss auf subjectivem Boden seine Wahrheitsaufgabe, die nun darin bestand: dass er eine Erkenntniss nur insofern für subjectiv wahr und zuverlässig hielt, inwiefern sie durch Schluss aus dem neuen Wahrheitsbegriff als eine uns subjectiv nothwendige, entweder in logischer Unmittelbarkeit sich ergab, oder doch mittelbar durch Syllogistik bewiesen werden konnte.

Aber auch bei der Lösung dieser bloss subjectiven Wahrheitsaufgabe musste Kant von dem Fürwahrhalten des innerlich erkennenden unmittelbaren Bewusstseyns, gleichsam wie von einem inneren unantastbaren Inselpunkte, seinen logisch beweisen-

den Ausgang nehmen. Er musste nämlich als logisch beweisendes Ich das Zeugniss des innerlich erkennenden unmittelbaren Bewusstseyns in Beziehung auf alle in Raum und Zeit uns unmittelbar bewusste Erscheinungen und Zustände zwar nicht objectiv aber doch subjectiv, d. h.: mindestens bis dahin fürwahrhalten, dass er zwar nicht die in Raum und Zeit erkannten äusseren und inneren Erscheinungen und Zustände an sich oder objectiv (als Realerscheinungen oder Realzustände), aber doch die von ihnen in uns vorhandenen leeren Vorstellungen und Begriffe (als Formalerscheinungen und Formalzustände) auf rein subjectivem Boden so in uns wirklich seyend (als Formalseyn) voraussetzte und gelten liess, wie das innere unmittelbare Bewusstseyn sie ihm bezeugte.

Denn ohne diese Voraussetzung wäre der unmittelbare Ausgangspunkt seiner prüfenden Philosophie auch auf rein subjectivem Boden für ganz bedeutungslos oder doch wenigstens für zweifelhaft erklärt gewesen, so dass die Möglichkeit jedes gültigen Versuchs irgend eine andere Erkenntniss, die nicht selbst ein innerlich erkennendes unmittelbares Bewusstseyn ist, auch nur als subjectiv wahr zu beweisen, rein abgeschnitten gewesen wäre.

Darum liegt in jenem subjectiven Inselpunkte der erste Pulsschlag, gleichsam das *punctum saliens* aller Philosophie, auch wenn sie, wie die kantische, mit Verwerfung des objectiven Wahrheitsbegriffs, bloss das subjective Ziel hat: im reinen und leeren Vorstellungsgebiet zu Gunsten des neuen Wahrheitsbegriffs einen logischen Beweis für subjective Wahrheit zu erreichen, die nun mit einer logisch vermittelten rein mathematischen Denkwahrheit oder Begriffswahrheit einerlei war.

Wollte irgend ein Philosoph jenes subjective Fürwahrhalten des innerlich erkennenden unmittelbaren Bewusstseyns und die darin gegebene innere Wahrheitsinsel thatsächlich nicht mehr gelten lassen, sondern auch für sie noch einen Beweis verlangen; so würde ihm als philosophirendem Ich sofort mit Verlö-

schung seines *punctum saliens* der philosophische Odem ausgehen, und das ganze im innerlich erkennenden unmittelbaren Bewusstseyn thatsächlich uns gegebene subjective Vorstellungsgebiet, ja sogar das innere unmittelbare Bewusstseyn selbst, sofern es als immanent erkennendes zugleich ein erkanntes ist, in einen puren subjectiven Schein sich auflösen und in Nichts hinschwinden. Es bliebe daher nicht einmal mehr ein Formalseyn übrig, wie es von Kant in den reinen Vorstellungen von Raum und Zeit thatsächlich noch zugelassen wurde. *)

Nun könnte man denken, dass unter so bewandten Umständen alle und jede Philosophie, die das Fürwahrhalten derjenigen Erkenntnisse, die nicht selbst ein innerlich erkennendes unmittelbares Bewusstseyn (Formalbewusstseyn) sind aber durch dasselbe in uns vorgefunden werden, als zuverlässig zu beweisen suche, bloss darum schon, weil sie auf einen Beweis seiner Zuverlässigkeit ausgehe, unvermeidlich zu einer thatsächlichen *petitio principii*, d. h.: zu einer Erschleichung des ersten Fürwahrhaltens des innerlich erkennenden unmittelbaren Bewusstseyns unabänderlich verurtheilt bleibe. Denn dieses erste und zwar subjective Fürwahrhalten müsse jede prüfende und beweisende Philosophie ganz ungeprüft und unbewiesen rein thatsächlich als ein zuverlässiges gelten lassen, um sich dadurch den ersten gültigen Versuch einer Prüfung alles andern sowohl subjectiven als objectiven Fürwahrhaltens, was nicht selbst jenes ursprünglich erste sey, überhaupt erst möglich zu machen.

Dieses gilt aber nur von einer Philosophie wie die kantische ist, worin man mit Nichtachtung auf thatsächliche Psychologie, bloss zu Gunsten des willkührlich ergriffenen neuen Wahrheitsbegriffes, alles Fürwahrhalten des menschlichen Erkennens in rein logischem Wege durch das Erkennen selbst, also

---

*) Eben so wenig bliebe auch ein Formalgrund übrig, den Kant in seinem Ding an sich, wenngleich auf eine für ihn selbst geheimnissvolle Weise, ebenfalls thatsächlich besass, worüber später noch Rede kommen wird.

in demjenigen Wege als zuverlässig zu beweisen sucht, worin der Mensch gar kein Fürwahrhalten besitzt, nicht nur kein objectives, sondern auch nicht einmal ein subjectives, auch nicht jenes ursprünglich erste des innerlich erkennenden unmittelbaren Bewusstseyns, da ihm alles Fürwahrhalten des Erkennens, und so auch das ursprünglich erste, durch das thatsächlich unter liegende nothwendige Fürwirklichhalten der erkannten Gegenstände gegeben ist.

Wer demnach, wie Kant, den rein apriorischen Grundsatz festhält: die Zuverlässigkeit unseres für wahr gehaltenen Erkennens logisch beweisen zu wollen, und ohne solchen Beweis gar kein Fürwahrhalten als zuverlässig gelten zu lassen, der darf freilich auch das ursprünglich erste Fürwahrhalten des innerlich erkennenden unmittelbaren Bewusstseyns ohne logischen Beweis nicht nur nicht als objectiv, sondern nicht einmal als subjectiv zuverlässig gelten lassen.

Nichts desto weniger geschieht dieses letztere bei Kant. Denn er schenkt dem innerlich erkennenden und prüfenden unmittelbaren Bewusstseyn, welches er bei seiner logischen Beweismethode in syllogistischen Dienst nimmt, ohne allen Beweis für seine Zuverlässigkeit auf subjectivem Boden ein unbedingtes Vertrauen. Denn er hält alles Dasjenige subjectiv für wahr, was er nach Zeugniss des unmittelbaren Bewusstseyns aus seinem Protonpseudos durch Schlussfolgerungen logisch beweisen kann. Es fällt ihm gar nicht ein, das von ihm thatsächlich für wahr gehaltene innerlich erkennende unmittelbare Bewusstseyn selbst in Frage zu stellen und seine Zuverlässigkeit ebenfalls logisch zu beweisen; und er merkt es gar nicht, dass nach seinem logisch beweisenden Grundsatze auch das ursprünglich erste subjective Fürwahrhalten eben so sehr als zuverlässig zu beweisen sey, als jedes andere, welches nicht selbst ein Fürwahrhalten des innerlich erkennenden unmittelbaren Bewusstseyns ist, wie z. B. das subjective Fürwahrhalten aller aus seinem neuen Wahrheitsbegriff gewonnenen Schlüsse.

Indem also Kant auf subjectivem Boden das Fürwahrhalten seiner logisch prüfenden und beweisenden Erkenntniss ganz ungeprüft und unbewiesen als wahr und zuverlässig gelten liess, lief bei ihm, um seines logisch beweisenden Princips willen, stillschweigend eine *petitio principii*, d. h.: eine Erschleichung des ursprünglich ersten subjectiven Fürwahrhaltens und so auch der ersten subjectiven Wahrheit mit unter. Seine ganze Philosophie dreht sich daher mittelst dieser Erschleichung im Kreise.

Auch konnte er aus diesem subjectiven Kreise, bei Festhaltung seines logisch apriorischen Princips, nie herauskommen, falls er nicht auf alles Philosophiren im Wahrheitsgebiet und mit ihm auf alles und jedes philosophisch gerechtfertigte Fürwahrhalten des Erkennens auch sogar auf subjectivem Boden gänzlich verzichten und sein logisches Princip für ein solches erklären wollte, welches nur Kraft zum philosophischen Selbstmorde habe.

Denn hätte er das thatsächlich erschlichene subjective Fürwahrhalten des innerlich erkennenden unmittelbaren Bewusstseyns ebenfalls noch als ein zuverlässiges logisch beweisen wollen; so konnte er bei diesem Beweise das erst zu beweisende Fürwahrhalten nicht schon als zuverlässig gelten lassen, und konnte also, um seines Princips willen, mit gar keinem für wahr gehaltenen Erkennen beginnen, d. h.: er konnte gar keinen gültigen Versuch machen, das ursprünglich erste Fürwahrhalten zu beweisen, weil er es, seinem Principe zufolge, selbst schon bezweifeln musste, und mit ihm als einem unbewiesenen gar nicht anfangen konnte.

In diesem Augenblicke sah Kant seine ganze Philosophie durch ihr eigenes zum philosophischen Selbstmorde hinführendes Princip in sich selbst zusammensinken und mit Verlöschung des *punctum saliens* als Schein- und Schattenphilosophie in ein pures und baares subjectives Nichts hinschwinden, während sie vorher immer noch eine subjective Wirklichkeit einschloss.

Indessen höre ich sagen: Kant habe für die Wahrheit seines Ausgangspunktes im innerlich erkennenden unmittelbaren

Bewusstseyn gar keines Beweises bedurft, sondern habe davon durch immanentes Denken in Unmittelbarkeit gewiss seyn können. Gegen die Behauptung einer *petitio principii* könne er also in Schutz genommen werden.

So müssen freilich die pantheistischen Philosophen entgegnen, welche die Wahrheit des Erkennens in Unmittelbarkeit denkend zu wissen vorgeben. Dieses vorgebliche unmittelbare Denkwissen beruht aber auf einer Täuschung, weil es auf thatsächlich psychologischem Boden, wie gegen Ende des §. 53. schon vorkam, gar kein solches Denkwissen der Wahrheit für uns giebt, sondern alle Wahrheit nur durch den Denkglauben, und zwar mittelst des Fürwirklichhaltens der gedachten Gegenstände uns gegeben ist. Dieses gilt auch von der ursprünglich ersten bloss subjectiven Wahrheit des innerlich erkennenden unmittelbaren Bewusstseyns; weil auch hier dessen Fürwahrhalten nur gegeben ist durch das unter liegende erste denkgläubige Fürwirklichhalten der uns unmittelbar bewussten inneren Formalerscheinungen.

Wenn also Kant von der Wahrheit seines Ausgangspunktes durch unmittelbares Denkwissen gewiss zu seyn geglaubt haben sollte; so war er, wie auch die pantheistischen Philosophen, getäuscht, und machte eine Annahme, die psychologisch gar keine Bedeutung hat, die aber, auch wenn sie Bedeutung hätte, doch immerhin für Kant um seines logisch beweisenden Princips willen eines Beweises bedurfte, so dass die Behauptung: sein System beruhe um des Princips willen auf einer *petitio principii* in voller Kraft bestehen bleibt. *)

---

*) Auch Hermes ist auf diese für den Beweis der Zuverlässigkeit des ersten Fürwahrhaltens nothwendige *petitio principii* hingekommen, nur in anderer Art, weil er wegen des auf ihn übererbten kantischen Restes (vergl. §. 53.) die kantische Philosophie durch ihr eigenes Princip als Scheinphilosophie zu beweisen sich vorsetzen musste. Zugleich zeigte er, dass jene Zuverlässigkeit auch nicht unmittelbar aus der Natur der Sache zu finden sey. (Vergl. insbesondere §. 23. der philosophischen Einleitung.)

Wenn man nun bedenkt, dass Kant im Ausgangspunkte seiner Philosophie nur durch die aufgezeigte thatsächliche Erschleichung des ersten subjectiven Fürwahrhaltens seinen inneren Inselpunkt als einen wirklich feststehenden besass; und wenn man ferner bedenkt, dass er nur durch diese Erschleichung im Stande war zu Gunsten seines neuen Wahrheitsbegriffs alles objective Fürwahrhalten des menschlichen Erkennens, (welches nicht selbst ein Fürwahrhalten des innerlich erkennenden unmittelbaren Bewusstseyns und der dadurch aus dem Protonpseudos gezogenen Schlüsse ist,) mit scheinbarer Gültigkeit durch logische Begriffsbeweise als ein zuverlässiges zu verneinen, oder doch wenigstens als ein in seiner Zuverlässigkeit unerweisliches hinzustellen; so kann man nicht umhin, den von Göthe über den Philosophen gegebenen Ausspruch auch auf Kant in Anwendung zu bringen und zu sagen: dass er mit seinem logisch beweisenden Princip wie von einem bösen Geiste zur Verneinung des objectiven Wahrheitsglaubens in Kirche und Staat herumgeführt worden sey.

Dasselbe gilt noch fortgesetzt von dem aus Kant hervorgegangenen Pantheismus, der nur durch die gebliebene kantische Erschleichung in seinem Scheinleben einen festen Inselpunkt im subjectiven Wahrheitsgebiete besitzt, gleichsam der letzte in der logischen Feuersbrunst der kantischen Philosophie unverzehrt noch übrig gebliebene Wahrheitsrest, der als Funke unter der Asche des niedergebrannten objectiven Glaubensgebiets noch fortglimmt und in Cirkelbewegung pantheistisch herumgepeitscht wird, um im knechtischen Dienste einer zum Princip erhobenen logischen Willkühr das zu verneinen oder auch zu verdächtigen, was zu bejahen und zu befestigen er ursprünglich bestimmt ist. Mit der Aufdeckung jener Erschleichung stellt sich aber der Verneinungsgeist des logischen Princips in seiner ganzen Nacktheit und wissenschaftlich selbstmörderischen Natur offen zu Tage.

Darum war es unmöglich, dass aus der kantischen Philosophie in ihrer consequenten logischen Fortentwickelung auf

deutschem Boden ein **Wahrheits**-Phönix sich erhob. Denn sie hatte in dem stillschweigend erschlichenen subjectiven Wahrheitsfunken für das objective Glaubensgebiet des nicht philosophirenden kirchlichen und staatlichen Lebens bloss Kraft zur pseudorealistischen **Verneinung**, und konnte in dieser Richtung nur als Blendlicht auflodern, das in seinem verneinenden Scheinleben zu vergleichen ist mit einem im Gebiete der Realwissenschaften verheerend und verzehrend umherziehenden Meteore, um welches die bewundernden Schauer nur so lange immer neu sich sammeln, bis es endlich sich selbst verzehrend in sein bedeutungsloses Nichts zerstiebt und hinschwindet.

§. 57.

Fichte's Consequenz vernichtet das kantische Princip in sich selbst und führt ohne Entdeckung der psychologischen Glaubensnothwendigkeit des Fürwirklichhaltens in annehmender Glaubenswillkühr zum Pantheismus hinüber. Hinblick auf Schelling, Hegel, Hermes, Günther.

Wer vom Standpunkte des gewöhnlichen Lebens es niemals sich einfallen liess, die ganze uns thatsächlich gegebene Aussen- und Innenwelt in ihrer objectiven Wirklichkeit zu bezweifeln, sondern gewohnt ist, sie gläubig und ungezweifelt vorauszusetzen, dem muss es ohne genauere Einsicht in die Principien gar wunderlich vorkommen, wenn er hört, dass man in der deutschen Philosophie so weit sich verirren konnte, diese doppelte Welt für eine leere Scheinwelt zu erklären ohne alle Wirklichkeit und Wahrheit, oder doch wenigstens zu sagen, wir könnten von ihrer Wirklichkeit nicht gewiss werden und müssten es zulassen, dass sie vielleicht nur ein leeres nichts sagendes Traumbild sey.

Für denjenigen aber, der das Princip kennt, wodurch man über Wirklichkeit und Wahrheit eine Ueberzeugung und Gewissheit philosophisch zu gewinnen suchte, erscheint dieses Resultat ganz natürlich und nothwendig.

Durch Kant war zunächst das objective Wirklichkeits- und Wahrheitsgebiet für unerweislich und darum der alltägliche

Glaube daran für ungegründet erklärt. Ihm zerfloss die ganze erkennbare objective Welt rings um ihn her, nach aussen und nach innen, in Raum und Zeit, in eine objective Scheinwelt, und so sah er auf seine subjective Insel sich versetzt, die er selbst*) bezeichnet: „als ein Land der Wahrheit, das durch die Natur selbst in unveränderliche Gränzen eingeschlossen sey, umgeben von einem weiten stürmischen Oceane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lüge, und indem es den auf Entdekkungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täusche, ihn in Abentheuer verflechte, von denen er niemals ablassen, und sie doch auch niemals zu Ende bringen könne."

Auch Fichte sah durch die ihm erblich überkommene kantische Philosophie auf diese Wahrheitsinsel sich verschlagen, und besass in ihr den letzten von Kant übrig gelassenen Rest des subjectiven Wahrheitsglaubens. Aber er begnügte sich nicht mit dem thatsächlichen Besitz dieser philosophischen Erbschaft, sondern fragte: mit welchem Rechte man das subjective Fürwahrhalten des innerlich erkennenden unmittelbaren Bewusstseyns als zuverlässigen philosophischen Ausgangspunkt voraussetze, und mit welchem Rechte man also die subjective Wirklichkeit des uns unmittelbar bewussten Anschauens und Denkens und so auch uns selbst als anschauendes und denkendes Ichsubject gläubig zulasse?

„Hätte ich vielleicht hingehen sollen," so fragt der zweifelnde Fichte,**) „in dem freundlichen Wahne, der mich umgab, mich in dem Umfange des unmittelbaren Bewusstseyns meines Seyns erhalten und die Frage nach den Gründen desselben, deren Beantwortung mich jetzt elend macht, nie erheben sollen?"

*) In seiner Kritik d. r. Vft. S. 294.

**) Bestimmung des Menschen. Erstes Buch: Zweifel. S. 51.

Fichte sah es ein, dass dieses Verhalten vom kantischen Standpunkte der Consequenz entbehre. Er erhob also jene Frage und mit ihr entstand ein bei Kant noch fehlender Zweifel gegen den auf subjectivem Boden noch stehenden letzten Rest des Wahrheitsglaubens.

So lange dieser Zweifel noch schlummerte, blieb die kantische Reflexionsphilosophie in ungestörtem Besitze ihrer thatsächlich vorausgesetzten inneren Wahrheitsinsel mittelst des zugelassenen subjectiven Fürwahrhaltens. Sobald aber durch Fichte die zweifelnde Frage sich geltend machte: ob dieses Fürwahrhalten auch zuverlässig sey; so bekam in dem Augenblicke die bis dahin innerlich festgestandene Insel durch den sich erhebenden Zweifel einen Stoss. Ihre Festigkeit war nun, so lange der Zweifel noch nicht philosophisch wieder aufgehoben war, in Gefahr sich aufzulösen, und der frühere sorglose Besitz dieses im Wahrheitsgebiete übrig gebliebenen philosophischen Eilandes war gestört.

Fichte konnte jetzt den wankend gewordenen Glauben an diesen wahrhaft archimetischen Inselpunkt in keiner andern Weise wieder feststellen und den gestörten Besitz des subjectiven Fürwahrhaltens sich sichern, als wenn er, nach angestellter philosophischer Prüfung, von der gänzlichen Unzulässigkeit und Bedeutungslosigkeit des Zweifels gegen die Zuverlässigkeit dieses Fürwahrhaltens sich überzeugte, und nun fand, dass jeder Zweifel mit thatsächlicher Unwiderruflichkeit ganz ausgeschlossen sey. Unter dieser Bedingung blieb der angegriffene Wahrheitsglaube als Zustand des ausgeschlossenen Zweifels thatsächlich bestehen. *)

So hängt demnach die philosophische Feststellung der inneren Wahrheitsinsel davon ab, dass gezeigt wird: das subjective Fürwahrhalten des innerlich erkennenden unmittelbaren Bewusst-

*) Hierin tritt der hermesische Standpunkt der theoretischen Glaubensnothwendigkeit hervor. Vergl. §. 60.

seyns sey über jeden philosophisch-gültigen Zweifel erhaben und somit philosophisch ganz unbezweifelbar.

Diese Unbezweifelbarkeit liess Kant stillschweigend gelten und machte dadurch eine Voraussetzung, deren philosophische Rechtfertigung er als ungelöstes theoretisches Problem noch übrig liess.

Fichte entdeckte dies Problem und stellte die oben erwähnte Frage, bei deren Beantwortung die Insel in Gefahr kam von dem rings sie umgebenden Scheinoceane gänzlich verschlungen zu werden.

Wäre dieses geschehen, ohne dass ein neuer Inselpunkt und wirklicher Haltpunkt, wenn auch nur ein vermeintlicher, sich gebildet hätte, so würde dadurch die kantische Reflexionsphilosophie als eine pure Scheinphilosophie in sich selbst sich aufgelöst haben, und es war dann nicht mehr möglich, dass die deutschen Geister Kant's logisches Protonpseudos noch festhielten und dasselbe fernerhin zur Verneinung des objectiven Glaubensgebiets in Kirche und Staat geltend machten. Denn ohne allen (wenn auch nur auf subjectivem Boden erschlichenen oder willkührlich angenommenen) realistischen Ausgangspunkt kann sich mittelst eines logischen Pseudos keine pseudorealistische Verneinung und Verwüstung des objectiven Glaubensgebiets auf philosophischem Boden verbreiten; weil das Pseudos keinen Halt und so zu sagen keinen Brennpunkt hat.

Es konnte aber jene fichtesche Frage auch zur Entdeckung des wahren Realprincips der Philosophie hinführen, wie dies bei Hermes wirklich der Fall war, wenngleich der von ihm im nothwendigen Fürwirklichhalten entdeckte Denkglaube nicht schon gleich mit seinem Dämmerlichte alle kantische Nebel verjagt hat. Verlangt ja jeder neue Keim nach dem Gesetze des Fortschritts die gehörige Zeit und Pflege zu seiner Entwickelung. So auch wird der von Hermes gelegte geistige Keim durch Zeit und Pflege erst mehr und mehr an Licht und Wärme gewinnen können, um endlich das in den Thalschluchten noch festgehaltene und die

klare helle Aussicht in die tiefer liegenden Punkte des realistischen Wahrheitsgebiets noch versperrende kantische Nebelgewölk wie die aufgehende und in Allmähligkeit über den Horizont sich erhebende Sonne zu verscheuchen. Möge nur Jeder, der sich berufen fühlt, nach Kräften dazu mitwirken helfen.

Fassen wir nun den philosophischen Zeitgeist in seiner sich bekämpfenden Doppelgestalt als den weltgeschichtlichen Bejahungs- und Verneinungsgeist auf, wovon der letztere die Menschengeister durch Kreisbewegung den Irrthum für Wahrheit, das Scheinlicht für wirkliches Licht, die falsche Aufklärung für wahre Intelligenz ansehen lässt; so musste dieser Verneinungsgeist in dem Augenblicke, als Fichte durch seine zweifelnde Frage die bei Kant zugelassene innere Insel philosophisch umzustossen und in den Abgrund des kantischen Scheinoceans zu versenken drohte, die Gefahr vorsehen: es werde seine Herrschaft über die von ihm im Kreise herumgeführte und mit der pseudorealistischen Verneinung des christlichen und kirchlichen Glaubensgebiets vollauf beschäftigte deutsche Philosophie ihrer Endschaft entgegengehen.

Denn durch Fichte's theoretische Consequenz zeigte sich's klar genug, dass das logische Princip des kantischen Systems nur in dem erschlichenen realistischen Inselpunkte seine verneinende Kraft besitze, und mit dessen Aufhebung in's Bodenlose des finstern Abgrundes versinken müsse.

„Unerträglicher Zustand der Ungewissheit und Unentschlossenheit!“ so ruft der durch seinen folgerechten Zweifel von allem theoretischen Haltpunkte gelöste und entblösste Fichte, gleichsam als Repräsentant seines dem Verneinungsgeiste anheimgefallenen philosophischen Zeitalters, klagend aus,*) „durch den besten und den muthigsten Entschluss meines Lebens musste ich in dich gerathen! welche Macht kann

*) a. a. O. beim Schlusse des ersten Buchs: Zweifel. S. 70.

mich von dir, welche Macht kann mich von mir selbst retten?"

Dies konnte nur der erleuchtende Hauch des Bejahungsgeistes bei der Beantwortung der Frage: „Wie können wir uns überzeugen, dass zunächst das subjective Fürwahrhalten des innerlich erkennenden unmittelbaren Bewusstseyns und die darin gegebene kantische Wahrheitsinsel über allen philosophischen Zweifel erhaben sey.

Diese Ueberzeugung war aber vermöge des logisch beweisenden Princips der kantischen Philosophie so wenig zu gewinnen, dass wir vielmehr gesehen haben, es führe dieses Princip zur gänzlichen Vernichtung aller Philosophie; dass demnach, wenn kein anderer Weg zu dieser Ueberzeugung zu gelangen uns offen stände, jene Frage als eine unbeantwortliche ganz abgewiesen und dadurch auf alles und jedes philosophisch gerechtfertigte Fürwahrhalten, auch sogar auf subjectivem Boden, verzichtet werden müsste. An die Frage: ob es auch ein zuverlässiges objectives Fürwahrhalten gebe, kann hier gar nicht erst gedacht werden.

Fichte hielt aber an dem logischen Princip der kantischen Philosophie fest, und musste daher auf jene Verzichtung unvermeidlich hinkommen. Gerade dadurch deckte er, mittelst gänzlicher Auflösung des kantischen Inselpunktes, das logische Princip als ein solches auf, welches seiner Natur nach nur Kraft zur philosophischen Selbstvernichtung in sich trage. Diese Aufdeckung vermittelte für Fichte das bestimmte Bewusstseyn, dass das kantische Princip nicht das rechte sey und an dessen Stelle ein anderes treten müsse, nämlich das Princip des Glaubens. *)

In diesem Augenblicke ergab sich für ihn ein Wendepunkt, bei welchem es möglich war, dass er die realisirende Glaubensnothwendigkeit in der menschlichen Intelligenz psychologisch ent-

*) Vergl. die Bestimmung des Menschen S. 174, worauf ich im folgenden §. noch zurückkomme.

deckte und die mit Kant begonnene Entwickelungsperiode der deutschen Philosophie auf die gerade entgegengesetzte Bahn hinlenkte, als worauf sie bereits angefangen hatte sich zu entfalten; auf diejenige Bahn nämlich, wo zunächst das in Kant noch restirende subjective Fürwahrhalten des innern unmittelbaren Bewusstseyns durch die rechte Beantwortung jener Frage mittelst des Fürwirklichhaltens der uns unmittelbar bewussten inneren Formalerscheinungen als ein solches gefunden wurde, welches in thatsächlicher Unmittelbarkeit durch immanente Glaubensnothwendigkeit unwiderruflich feststand, und somit als ein in sich selbst unbezweifelbares Fürwahrhalten gegeben war.

Durch diese Entdeckung, auf welche Fichte um so leichter hinkommen konnte, da er nicht, wie Kant, bloss formeller Logiker, sondern mehr Psycholog war, auf die aber nicht er selbst, sondern durch ihn Hermes hingeführt wurde, wenngleich auch dieser die Feststellung des ersten Ausgangspunktes im innern unmittelbaren Bewusstseyn in der rechten Weise noch vermissen liess (§. 62); war dann für die deutsche Philosophie der ganz neue Standpunkt der unwiderruflichen Glaubensnothwendigkeit zu Tage gelegt, und zugleich die ursprünglich erste auf subjectivem Boden thatsächlich feststehende unmittelbare Bejahung des alten Wahrheitsbegriffs aufgefunden.

Diese Auffindung enthielt aber einschliesslich die thatsächlich psychologische Verneinung des logisch fingirten kantischen Protonpseudos und den hoffnungsvollen Keim zu einer antikantischen und antipantheistischen Entwickelungsperiode deutscher Philosophie.

Fichte suchte in jenem trostlosen Zustande mit heissem Wahrheitsbedürfniss den verlornen theoretischen Haltpunkt psychologisch zu gewinnen, und würde ihn, nach erreichtem Bewusstseyn der Unzulänglichkeit des von Kant ererbten logischen Princips, wohl gewiss aufgefunden haben; hätte nicht der in seiner pseudo-philosophischen Herrschaft bedrohte Verneinungsgeist an der psychologischen Entdeckung der theoretischen Glaubensnoth-

wendigkeit ihn vorübergeführt, um in einen anderen Kreis ihn hineinzubringen, worin ihm die Auffindung des Realprincips der wahren Philosophie auf immer abgeschnitten wurde.

Hören wir, was Fichte selbst hierüber uns mittheilt.*)

„Unmuth und Angst nagte an meinem Innern. Ich verwünschte die Erscheinung des Tages, der mich zu einem Leben rief, dessen Wahrheit und Bedeutung mir zweifelhaft geworden. Ich erwachte die Nächte aus beunruhigenden Träumen. Ich suchte ängstlich nach einem Lichtschimmer, um aus diesen Irrgängen des Zweifels zu entkommen. Ich suchte und fiel stets tiefer in das Labyrinth. Einst um die Stunde der Mitternacht schien eine wunderbare Gestalt vor mir vorüber zu gehen und mich anzureden: Armer Sterblicher, hörte ich sagen; du häufest Fehlschlüsse auf Fehlschlüsse und dünkest dich weise. Du erbebst vor Schreckbildern, die du dir selbst mit Mühe geschaffen hast. Erkühne dich, wahrhaft weise zu werden. — Ich bringe dir keine neuen Offenbarungen. Was ich dich lehren kann, das weisst du längst, und du sollst dich jetzt desselben nur erinnern. Ich kann dich nicht täuschen; denn du selbst wirst mir in allem Recht geben, und würdest du doch getäuscht, so würdest du es durch dich. Ermanne dich, höre mich, beantworte meine Fragen. — Ich fasste Muth. — — Rede, rief ich, was du auch seyst, wunderbarer Geist, ich will hören; frage, ich will antworten."

Fichte aber wird geblendet und an dem nahe gelegenen Weisheitssteine künstlich vorüber- und zur theoretischen Selbstvernichtung hingeführt. Eben dadurch hob er das kantische Princip in sich selbst auf und versank sammt der kantischen Insel in den Abgrund des sie verschlingenden Oceans des transcendentalen

*) a. a. O. im Anfange des zweiten Buchs.

Scheins. Er sieht in der Unterredung mit dem Geiste mit logischer Folgerichtigkeit zu folgendem Resultate sich hingetrieben: *)

„Es giebt überall kein dauerndes, weder ausser mir noch in mir, sondern nur einen unaufhörlichen Wechsel. Ich weiss überall von keinem Seyn, und auch nicht von meinem eigenen. Es ist kein Seyn. Ich selbst weiss überhaupt nicht und bin nicht. Bilder sind: sie sind das Einzige, was da ist, und sie wissen von sich nach Weise der Bilder: — Bilder, die vorüberschweben; die durch Bilder von den Bildern zusammenhängen, Bilder, ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich selbst bin eins dieser Bilder; ja, ich bin selbst dies nicht, sondern nur ein verworrenes Bild von den Bildern. — Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, dem da träumt; in einen Traum, der in einem Traume von sich selbst zusammenhängt. Das Anschauen ist der Traum; das Denken ist der Traum von jenem Traume.“

Der Verneinungsgeist hatte seinen Zweck erreicht und verwies den vernichteten Fichte, der aus dem Angelpunkte der thatsächlichen Glaubensnothwendigkeit herausgewichen war, mit dem geistigen Reste einer reinen haltlosen Willkühr auf das Freiheitsgebiet hinüber, wo er in dem fortgesetzten Bedürfnisse nach der philosophisch verlorenen wirklichen Welt nicht mehr durch kantische *petitio principii* sein denkgläubiges, sondern durch neue fichtesche *petitio principii* sein freigläubiges Ich zu einem Inselpunkte machte und in der willkührlichen Verabsolutirung seiner Selbst unausweichlich dem Pantheismus anheimfiel.

Den philosophisch verlorenen thatsächlichen Nothwendigkeitsglauben an die Wirklichkeit der Welt und seines eigenen Ich er-

*) a. a. O. S. 172 u. f.

setzte er durch einen willkührlich ergriffenen Freiheitsglauben, und erhob sich durch freie Setzung seiner Selbst und der Welt zum freien Weltschöpfer. Der in dem logisch beweisenden Begriffsleben aufgedeckte und zu Grabe getragene kantische Kreis war nun vom Tode wiederum auferstanden und umgewandelt in den fichteschen Kreis des willkührlich ergriffenen freigläubigen Pantheismus, worin die kantische Entwickelungsperiode, wegen des noch nicht ausgetriebenen kantischen Protonpseudos, zu neuem Durchbruche kam und in Schelling zu einer pantheistischen Transcendentalphilosophie sich gestaltete, die auf der von Fichte rein *a priori* postulirten und von Schelling aufgenommenen Freiheitsthat beruhte.*) Schelling selbst sagt:**) „Die Transcendentalphilosophie geht von einem freien Handeln aus, und ein solches kann nur postulirt werden. Jede Wissenschaft, die nicht empirisch ist, muss durch ihr erstes Princip allen Empirismus ausschliessen, d. h.: ihr Object nicht schon als vorhanden voraussetzen, sondern es hervorbringen."

In Hegel aber trat das Freiheitsprincip wieder zurück und die logische Nothwendigkeit auf's Neue mit pantheistischem Blendlichte in den Vordergrund, und liess sie nominell zur dialectischen Begriffsspitze aus sich selbst sich entwickeln, so dass man nur zuzusehen habe, um die Sache objectiv wahr zu finden. Darum ist Hegel eben so sehr ein vollendeter Kant, als Schelling ein vollendeter Fichte.

Gegenwärtig jedoch hat Schelling die fichtesche Freiheitsthat, die er früher rein *a priori* behandelte, in Verbindung mit einer empirischen oder realistischen Bestimmung in's Auge ge-

---

*) Fichte nimmt in der „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, Leipzig 1804," von der *a priori* denkend postulirten freien Thathandlung seinen Ausgangspunkt. Vergl. daselbst §. 1.

**) System des transcendentalen Idealismus. Tübingen 1800. S. 53.

fasst und dadurch seinen frei-pantheistischen Idealismus zu einem frei-pantheistischen Realismus umgewandelt. *)

So sehen wir denn in Kant, wie durch unsichtbare Macht, den Pantheismus auf deutsch-philosophischem Boden gleichsam in embryonischer Immanenz beginnen; dann aber in seiner allmähligen Entwickelung durch Fichte und Schelling hindurch endlich in Hegel zur immanenten dialectischen Begriffsspitze hingetrieben und als wohlgenährten deutschen Heiden aus dem principiellen kantischen Muttersaale mit pantheistischem Scheinlichte hervortreten und zur Grossjährigkeit heranreifen. Ja, wir sahen ihn bereits in dem Leben Jesu von Strauss seine heidnischen Geistesfrüchte der christlichen Welt darreichen, um die Grundsäulen des Glaubens in der Kirche noch mehr zu erschüttern, als es durch den kantischen Verstandesrationalismus schon geschehen war.

Wer den kantischen Ausgangspunkt in dem Protonpseudos des neuen Wahrheitsbegriffs nur richtig erfasst hat, dem kann es nicht verborgen bleiben, dass, so lange man die Wahrheit im Erkennen durch das Erkennen selbst sucht, sey es nun syllogistisch, wie bei Kant, oder sey es intuitiv, wie im Pantheismus; man niemals zur wahren aus der Immanenz zur Transcendenz sich erhebenden Realphilosophie hinkommen könne. Denn man befindet sich hier von vornherein, ohne es selbst zu wissen, in einer Schlinge, worin man kreisförmig geäfft wird, so dass der Weg zur Entdeckung des wahren in Transcendenz aufsteigenden Realprincips in der Philosophie ganz versperrt bleibt.

Und konnte es wohl anders kommen, nachdem einmal der Versuch, worin sich zu Gunsten des neuen Wahrheitsbegriffs mittelst der syllogistischen Methode alles nach dem Erkennen richten und gestalten sollte, Eingang und Fortgang gefunden hatte? Es ist leider nur zu wahr, dass Hegel, wie Michelet sich aus-

*) Man sehe: die beurtheilende Vorrede zu Victor Cousin über französische und deutsche Philosophie. Aus dem Französischen von Dr. Beckers, Stuttgart und Tübingen 1834. S. XIII. und XIV.

drückt,*) nach Auffindung seiner dialectischen Methode, „den ganzen Reichthum des Universums nicht bloss, wie Aristoteles, dem philosophischen Begriffe, sondern — ein zweiter, ein systematischer Aristoteles — der **Methode** seines Begriffs zu unterjochen gewusst."

Michelet hätte noch wahrer auf Kant sich beziehen und sagen können: „Worin Hegel das ganze Universum nicht, wie Kant, mittelst der Urprämisse seines neuen Wahrheitsbegriffs, der syllogistischen, sondern ein zweiter, ein pantheistisch vollendeter Kant, es seiner in diesen Begriff hineingetragenen pantheistischen Methode unterwarf."

Wohl musste der durch Kant erweckte idealistische Zeitgeist des reinen Denkens mit Hinwegsetzung über den thatsächlich vorhandenen Glauben der nicht philosophirenden Christenheit bloss das in reiner Willkühr ergriffene apriorische Ziel einer logischen Bejahung des neuen Wahrheitsbegriffs in's Auge fassen, worin denn die Verneinung des im Glauben anerkannten positiven Christenthums und Kirchthums und die Bejahung des mythischen Heidenthums Hand in Hand gingen.

Es konnte daher die verneinende Richtung der deutschen Philosophie nur dadurch in ihrem Kerne geknickt und durch eine die alte Wahrheit bejahende Richtung allmählig überwunden werden, dass man zunächst den in der menschlichen Intelligenz thatsächlich vorhandenen Haltpunkt der unmittelbaren und mittelbaren Glaubensnothwendigkeit in dem Satze vom Seyn und vom Grunde der Dinge, und dann auch die unmittelbare und mittelbare Glaubensfreiheit im Gesetze des Gewissens und der positiven Auctorität, so zu Tage legte und philosophisch und historisch geltend machte, dass man zuerst durch jene den Boden des eigentlichen Realgrundes, (nach innen als Geistwesen und nach aussen als Naturwesen,) gewann und dann in Transcendenz über beide hinaus den Boden der überweltlichen Gottheit betrat.

---

*) Geschichte der letzten philosoppischen Systeme. Zweiter Th. S. 606.

Durch solch einen in Realprincipien sich fortbewegenden antikantischen Zeitgeist war es auch allein möglich, eine philosophische Entwickelungsperiode in der Gelehrtenwelt herbeizuführen, die mit dem gläubigen Leben in Kirche und Staat nicht in innerer Opposition, sondern in innerer Harmonie fortging, und, anstatt der pseudischen Identificirung, eine wahre Aussöhnung zwischen Vernunft und Offenbarung, zwischen Philosophie und Christenthum, zwischen Wissenschaft und Leben auf die Bahn brachte.

Dadurch war dann einschliesslich der innere Friede der Nationen als anbrechende Morgenröthe und mit ihr der Aufgang der schon lange rationalistisch und pantheistisch umnebelten und überwölkten Glaubenssonne einer objectiv realen und wahren Wissenschaft in Aussicht gestellt.

Zu einem solchen Zeitgeiste wurde aber durch Hermes, mittelst des von ihm entdeckten realistischen Standpunktes der im Fürwirklichhalten gegebenen Glaubensnothwendigkeit (die an sich mit der Glaubensfreiheit nichts gemein hat), ein Keim gelegt, der, wie durch andere unsichtbare Macht, gleichsam als antikantischer Embryo deutscher Philosophie, in's Leben trat, und in Verbindung mit dem antipantheistischen Günther für die Zukunft die schon weit verbreitete Herrschaft des unter der Zeit gross gewordenen deutschen Heiden zu erschüttern drohte.

Dieser hatte aber auch auf katholischem Boden bereits ein Lagergezelte sich aufgeschlagen und viele durch den für seine Wissenschaft usurpirten Namen einer christlichen Philosophie zum verhängnissvollen Baume seiner Erkenntniss verlockt, um sie unbewusst durch dessen Geistesfrucht zu betäuben und gegen ihren eigenen besseren Willen als Werkzeuge zur Anschwärzung der heranreifenden deutschen Kirchensöhne zu benutzen.

§. 58.

Fichte's Einfluss auf Hermes zur Entdeckung der Glaubensnothwendigkeit des Fürwirklichhaltens.

Jedem Menschen ist das Bedürfniss nach objectiver Wahrheit durch seine geistige Wesenheit von Geburt aus eingepflanzt.

Es bildet die Wurzel seiner Intelligenz, und man darf es nur wecken, um es in seiner ganzen Stärke zu fühlen. Diese Wekkung ist aber bedingt durch die Festhaltung des alten Wahrheitsbegriffs und durch Aufstellung desselben als höchsten Problems in jedem Gebiete der Wissenschaft. Wo dann die Lösung desselben nicht überall sogleich gelingen will, da darf man noch nicht sofort verzweifeln, und sie für an sich unerreichbar erklären, sondern man muss das Problem gleich einem wissenschaftlichen Räthsel bestehen lassen, und darauf aufmerksam machen; damit auch andere, die oft sehen, was uns selbst verborgen bleibt, angeregt werden, sich an seiner Auflösung zu versuchen. In dieser Weise schreitet die nach objectiver Wahrheit suchende Wissenschaft als Gesammtwissenschaft in Uebereinstimmung mit dem gesellschaftlichen Gesammtinteresse in sich selbst erstarkend weiter, bis sie endlich das ganze zu bearbeitende Wahrheitsgebiet bewältigt und in ihren Ideen zur durchsichtigen Klarheit gebracht hat.

Niemand hat wohl jenes Bedürfniss nach objectiver Wirklichkeit und Wahrheit lebendiger in sich gefühlt, als Fichte. Dafür giebt das Zwiegespräch zwischen ihm und jenem fingirten Geiste in seiner „Bestimmung des Menschen" einen thatsächlichen Beweis. Er sah es ein, wie wichtig die Voraussetzung sey, die im gewöhnlichen Leben über objective Wirklichkeit, ohne die es keine objective Wahrheit giebt, schon vor allem Philosophiren rein thatsächlich sich vorfindet. Er war sich dabei seiner philosophischen Aufgabe klar bewusst, und fühlte sich in seinem Innern wie vernichtet, als er sie im logischen Wege des Wissens und Denkens, den Kant ihm gewiesen hatte, und auf dem er, durch den fragenden Geist geleitet, suchend weiter ging, nicht zu lösen vermochte, sondern statt Wirklichkeit nur Schein, statt Wahrheit nur Wahn fand; ja dass ihm auch selbst der Schein und Wahn nicht einmal ein wirklicher blieb, sondern zu einem ebenfalls nur scheinbaren, d. h.: zu einem puren Nichts herabsank.

Er kommt in der Unterredung mit dem Geiste zu dem im vorigen §. schon angeführten Resultate hin, wo ihm alles in einen leeren und bedeutungslosen Traum ausläuft, der auch als Traum keine Wirklichkeit hat.

Hierauf entgegnet der Geist: „Du hast alles sehr gut gefasst. Bediene dich immer der schneidendsten Ausdrücke und Wendungen, um dieses Resultat verhasst zu machen, wenn du dich ihm nur unterwerfen musst. Und dies musst du. Du hast klar eingesehen, dass es nun einmal nicht anders ist. Oder — möchtest du etwa dein Geständniss zurücknehmen, und diese Zurücknahme mit Gründen rechtfertigen?“ Und Fichte antwortet: „Keinesweges. Ich habe eingesehen, und sehe klar ein, dass es so ist; ich kann es nur nicht **glauben**.“

In diesem Bekenntnisse Fichte's liegt einschliesslich die Voraussetzung, dass er thatsächlich einen Glauben in sich trage, der ihm die Wirklichkeit dessen gebe, was er durch logischen Beweis im Wege der denkenden Einsicht nicht als wirklich finden könne. Fichte sah sich also durch consequentes Fortgehen vom kantischen Princip auf intellectuellem Boden um denjenigen Wirklichkeitsglauben philosophisch betrogen, den er vom vorphilosophischen Lebensstandpunkte thatsächlich besass, und den er auch ungeachtet seines philosophischen Resultat's für's Leben (oder thatsächlich) noch nicht für aufgehoben erklären konnte, sondern eingestehen musste, dass er, in Widerspruch mit dem philosophischen Idealismus, doch dem vorphilosophischen Realismus immer noch glaube; also die ganze ihm gegenüberstehende Welt nicht für ein leeres Traumgebilde ansehe, sondern im täglichen Leben für objective Wirklichkeit gelten lasse. —

Darum sagt nun der Geist S. 174 und S. 175: „Du siehst es ein; und kannst es nur nicht **glauben**? Das ist ein anderes. — Du wolltest wissen, und du hattest dafür einen sehr falschen Weg eingeschlagen; du suchtest

das Wissen da, wohin kein Wissen reicht, und hattest dich schon überredet, etwas einzusehen, das gegen das innere Wesen aller Einsicht streitet. Ich fand dich in diesem Zustande. Ich wollte dich von deinem falschen Wissen befreien; keineswegs aber dir das wahre beibringen. — — Alles Wissen ist nur Abbildung, und es wird in ihm immer etwas gefordert, das dem Bilde entspreche.“ (Der Gegenstand.) „Diese Forderung kann durch kein Wissen befriedigt werden. *) — — Die Realität, die du schon erblickt zu haben glaubtest, eine unabhängig von dir vorhandene Sinnenwelt — ist dir verschwunden. — — Wahrheit geben kann das Wissen nicht; denn es ist in sich selbst absolut leer. Nun suchst du denn doch etwas, ausser dem blossen Bilde liegendes Reelles. — — Aber du würdest dich vergebens bemühen, es durch dein Wissen, und aus deinem Wissen zu erschaffen, und mit deiner Erkenntniss zu umfassen. Hast du kein anderes Organ, die Realität zu ergreifen, so wirst du sie nimmer finden. Aber du hast ein solches Organ. Belebe es und erwärme es, und du wirst zur vollkommensten Ruhe gelangen.“

Wenn wir nun bedenken, dass Hermes vorzüglich auf die populären Schriften Fichte's, und insbesondere auf dessen „Bestimmung des Menschen“ zurückging, **) und dass er im Anfangspunkte seiner Realphilosophie das eben vorgelegte Geständniss Fichte's ausdrücklich berührt hat, indem er sagt: ***) „Alle neueren Philosophen haben den Eingang zu einer rea-

*) Fichte will sagen: die Gewissheit über die Realität der Gegenstände kann nicht im Wege des Wissens oder der erkennenden Einsicht gewonnen werden, indem kein Wissen die Realität der Dinge erreicht, sondern nur der Glaube.

**) Vergl. Philos. Einleitung die Vorrede in der Note auf S. IX.

***) Daselbst §. 37.

len Metaphysik gesucht, aber der einzige Fichte hat ihn bezeichnet, da er gesagt: Aus dem Wissen zu einem Gegenstande des Wissens hinüberzukommen, das sey unmöglich, deswegen müssten wir mit der Wirklichkeit gleich anfangen können, oder wir könnten nimmer in dieselbe hinüberkommen;" so ist gar nicht zu verkennen, dass Hermes durch Fichte zu der Entdeckung des in uns dem Wahrheitsglauben unterliegenden Wirklichkeitsglaubens hingeführt worden sey; so zwar, dass er dadurch positiv veranlasst wurde, zunächst auf dem Boden der Intelligenz einen solchen Wirklichkeitsglauben zu suchen, den er in dem nothwendigen Fürwirklichhalten erkannter Gegenstände entdeckte. Ist ja jene fichtesche Bezeichnung im Grunde einerlei mit folgender: „Aus dem Wissen zum Glauben hinüberzukommen, das ist unmöglich, deswegen müssen wir mit dem Glauben gleich anfangen können, oder wir können nimmer in ihn hinüberkommen."

Unverkennbar liegt hierin der positivste Hinweis: auch in der Intellectualphilosophie den langgesuchten realistischen Ausgangspunkt im Glauben zu suchen, woran Fichte nicht gedacht hat, sondern in rein logischem Wege suchend fortging und nachdem er im Gebiete der Intelligenz um allen Wirklichkeits- und Wahrheitsglauben philosophisch sich betrogen sah, im Bewusstseyn seiner wissenschaftlichen Selbstvernichtung mit dem geistigen Reste reiner Willkühr in lautem Klageruf auf den Boden der Freiheit sich begab, um die mit dem übersehenen Denkglauben philosophisch verlorene Welt durch eine ihm selbst nicht verborgen gebliebene *petitio principii* freigläubig als eine wirkliche wieder zu gewinnen. *) „Was suchest du noch mein klagendes Herz? Was ist es, das dich gegen ein Lehrgebäude empört, dem mein Verstand nicht die geringste Einrede entgegensetzen kann? — Dies ist es: Ich ver-

*) „Bestimmung des Menschen S. 181."

lange etwas ausser der blossen Vorstellung Liegendes, das da ist, und war, und seyn wird, wenn auch die Vorstellung nicht wäre; und welchem die Vorstellung lediglich zusieht, ohne es hervor zu bringen, oder daran das Geringste zu ändern. Eine blosse Vorstellung sehe ich für ein trügendes Bild an; meine Vorstellungen sollen etwas bedeuten, und wenn meinem gesammten Wissen nichts ausser dem Wissen entspricht, so finde ich mich um mein ganzes Leben betrogen. — Es ist überall nichts ausser meiner Vorstellung — ist dem natürlichen Sinne ein lächerlicher, thörichter Gedanke, den kein Mensch in vollem Ernste äussern könne, und der keiner Widerlegung bedürfe."

Den intellectuellen Grund aber, warum dieser Gedanke für den natürlichen Wahrheitssinn lächerlich und thöricht sey, hat Fichte nicht psychologisch entdeckt; weil er dem kantischen Princip verfallen war und die idealisirende Denknothwendigkeit des Erkennens als philosophirenden Ausgangspunkt beibehielt, ohne die mit ihr verbundene realisirende Glaubensnothwendigkeit des Haltens zu gewahren.

Hermes aber entdeckte durch Fichte's Veranlassung diese Nothwendigkeit und in ihr den realistischen Ausgangspunkt im Gebiete der Intelligenz. Darum sagt er über Fichte: *) „Fichte hatte deutlich eingesehen, dass es nicht möglich sey, aus dem Denken jemals zu einem Gedachten hinüber zu kommen. Es war ihm daher gewiss, dass der Mensch, ungeachtet er sich von der Nothwendigkeit zu denken niemals befreien kann, doch durch sein Denken nicht berechtiget werde, das Gedachte, und sonach auch das Denken selbst für mehr als für einen Schein ohne Wirklichkeit und ohne Bedeutung zu

*) Philos. Einleit. §. 65. S. 416. 2te Aufl.

halten. Dass mit der Nothwendigkeit zu denken zugleich auch eine Nothwendigkeit, das Gedachte fürwirklich zu halten, vergesellschaftet sey, und dass der Mensch sich von dieser Nothwendigkeit so wenig als von jener losmachen könne, und dass er hierdurch unwiderruflich in eine allem Schein entgegengesetzte, bedeutungsvolle Wirklichkeit versetzt sey — das hatte Fichte übersehen."

Um jedoch die für Hermes in Fichte dagewesene Veranlassung zu jener Entdeckung auch noch von einer anderen Seite zu sehen, hat man die bei der Annahme der fichteschen freigläubigen Thathandlung unterlaufende *petitio principii*, die Hermes ebenfalls entdeckte, ins Auge zu fassen. Durch diese Entdeckung wurde Hermes nothwendig auf den denkgläubigen Boden zurückgewiesen, um hier schon den ersten uns unwiderruflichen Nothwendigkeitsglauben an die Wirklichkeit der Welt und unserer Selbst zu finden und in ihm die Grundlage zu haben für die Möglichkeit eines realistisch-freigläubigen Handelns, da ja ohne die vorher feststehende Wirklichkeit handelnder Personen, das Handeln selbst gar nicht eintreten kann.

§. 59.

Die im Ausgangspunkte der fichteschen Freiheitsphilosophie mit Bewusstseyn unterlaufende *petitio principii* mit Rücksicht auf Hermes und den Pantheismus, nebst einer Note über Hengstenberg.

Wer hier zurücksieht auf jenen fichteschen Klageruf, sieht darin ein in Fichte's Geist rege gewesenes intellectuelles Bedürfniss nach Wirklichkeit. Aber Fichte konnte dieses Bedürfniss nicht philosophisch befriedigen, weil er den mit jedem nothwendigen Wissen und Denken verbundenen vorphilosophischen Glaubenszustand des Fürwirklichhaltens gedachter Gegenstände psychologisch übersah, und deswegen die ganze wirkliche Welt ausser sich und in sich auf intellectuellem Boden wissenschaftlich verloren hatte.

Indessen war dieses intellectuelle Bedürfniss nach Wirklichkeit, dessen Befriedigung Fichte im Wege des nothwendigen Wissens und Denkens vergebens gesucht hatte, nicht das einzige, was in seinem Bewusstseyn thatsächlich gegeben war; sondern er fand, wie es überhaupt bei jedem Vernunft gebrauchenden Menschen der Fall ist, auch noch ein moralisches Bedürfniss zu handeln in sich vor, und suchte nun an dieses anzuknüpfen und den auf intellectuellem Boden schmerzlich empfundenen Verlust der Wirklichkeit seiner Selbst und der Welt vom Standpunkte des Gewissens freigläubig zu finden.

Nun ist aber ohne schon vorausgesetzte Wirklichkeit des eigenen Selbst und der uns umgebenden Welt ein moralischer Freiheitsglaube nur durch eine *petitio principii* noch möglich. Denn das im Gewissen thatsächlich gegebene Bedürfniss zu handeln tritt nur nach vorher feststehendem intellectuellem Glauben an die Wirklichkeit unserer Selbst und der uns umgebenden Welt und unseres Vermögens zu handeln erst hervor. Können wir ja gewiss nicht wirklich handeln, ohne zuvor wirklich zu seyn und das Vermögen zum Handeln zu besitzen.

Dieses Verhältniss blieb auch Fichte'n nicht verborgen; indem er selbst *) in folgender Weise sich ausspricht: „Ich weiss, dass wenn ich mit diesem Lehrgebäude" (dem intellectuellen Idealismus) „nicht bloss ein Andere verwirrendes Spiel treiben, sondern nach demselben wirklich verfahren will, ich jener Stimme in meinem Innern" (dem im Gewissen vorhandenen Bedürfniss: zu handeln) „den Gehorsam versagen muss. Ich kann nicht handeln wollen, denn ich kann nach jenem Lehrgebäude nicht wissen, ob ich handeln kann; ich kann nie **glauben**" (nämlich: intellectuell) „dass ich wirklich handle; das, was mir als meine Handlung erscheint, muss mir völlig unbedeutend und als ein blosses trügliches Bild

*) „Bestimmung des Menschen S. 191."

vorkommen. Aller Ernst und alles Interesse ist dann rein aus meinem Leben getilgt, und dasselbe verwandelt sich, eben so wie mein Denken, in ein blosses Spiel, das von nichts ausgeht und auf nichts hinausläuft."

Hierin liegt wiederum der positivste Hinweis auf den Umstand, dass ohne eine auf intellectuellem Boden schon gefundene Wirklichkeit gar keine philosophische Rechtfertigung des Gewissens und eines darnach frei sich gestaltenden Lebens möglich sey. Hermes fühlte diesen fortgesetzten Hinweis, suchte und fand was Fichte übersah. Darum sagt er auch mit Beziehung auf den von Fichte ohne intellectuellen Realismus freigläubig angenommenen moralischen Realismus: *) „Die Vernunft verpflichte nur in der Voraussetzung unserer ungezweifelten Entschiedenheit über unsere eigene und unserer Mitmenschen Wirklichkeit und über die Wirklichkeit des Freiheitsvermögens zum Handeln, und sie nehme sogar ihre Verpflichtung zurück, wenn unsere Entschiedenheit über diese oder jene Wirklichkeit aufhöre."

Auch Fichte fühlte dieses, war aber auf intellectuellem Boden allzusehr in das logische Princip des kantischen Wissens und Denkens fest gebannt, als dass er den damit verbundenen realistischen Nothwendigkeitsglauben hätte gewahr werden können. Darum fährt er, durch seinen geistigen Hunger nach Wirklichkeit getrieben, in folgender Weise fort: „Soll ich jener innern Stimme den Gehorsam versagen? Ich will es nicht thun. Ich will jene Bestimmung mir freiwillig geben, die der Trieb mir anmuthet; und will in diesem Entschlusse zugleich den Gedanken an seine Realität und Wahrhaftigkeit, und an die Realität alles dessen, was er voraussetzt, ergreifen. — — Ich ver-

*) Philos. Einleit. §. 65. S. 426. in 1ster u. S. 420. in 2ter Aufl.

stehe dich jetzt, erhabener Geist. Ich habe das Organ gefunden, mit welchem ich diese Realität, und mit dieser wahrscheinlich zugleich alle Realität ergreife. Nicht das Wissen ist dieses Organ; kein Wissen kann sich selbst begründen und beweisen; jedes Wissen setzt ein noch höheres voraus als seinen Grund, und dieses Aufsteigen hat kein Ende. Der **Glaube** ist es — er ist es, der dem Wissen erst Beifall giebt, und das, was ohne ihn blosse Täuschung seyn könnte, zur Gewissheit und Ueberzeugung erhebt."

Wie wahr ist diese Bezeichnung des Glaubens und wie sehr wurde durch diese Entwickelung jedem psychologischen Kopfe die Entdeckung des von Fichte übersehenen Denkglaubens nahe gelegt. Denn Fichte versteht dieses alles, eben weil er das denkgläubige Halten übersah, nur vom freigläubigen Willen auf dem Boden des Gewissens: indem er hinzusetzt. „Er" (der Glaube) „ist kein Wissen, sondern ein Entschluss des Willens, das Wissen gelten zu lassen."

So nun reisst der grossartige Mann, der auf intellectuellem Boden, um nicht zum Selbstlügner zu werden, im Widerspruche mit seinem eigenen nach Wirklichkeit bedürftigen Geistesdrange und gegen seinen Wunsch und Willen die ganze wirkliche Welt wissenschaftlich aufgab, auf moralischem Boden dieselbe in umgekehrter Weise, um nur noch handeln und im Leben Tugend üben zu können, durch einen alles besiegenden Willensentschluss wieder an sich; fällt aber dadurch einer in Willkühr ergriffenen pantheistischen Freiheitsphilosophie anheim.

Wem erscheint wohl dieser die ganze Welt setzende wenngleich inconsequente moralische Willensentschluss in Fichte's Persönlichkeit weniger grossartig, als die ihm vorangehende die ganze Welt aufopfernde und sich selbst vernichtende intellectuelle Wahrheitsliebe. So wie diese eine gewisse Bewunderung in uns er-

weckt, so erfüllt uns jener Entschluss mit einer tiefen Verehrung. *)

Es konnte jetzt nicht ausbleiben, dass Fichte, nachdem einmal jener Willensentschluss in ihm Platz gegriffen hatte, sein

---

*) Es versteht sich von selbst, dass diese Verehrung nur in Fichte's Persönlichkeit und nicht in seiner dem Pantheismus verfallenen Wissenschaft ihren Gegenstand hat. So auch verhält sich's mit dem Urtheil, welches Hermes in seiner philosophischen Einleitung zu Ende des § 65. über Fichte ausgesprochen hat, und es bedarf dieses für den besonnenen Leser nicht erst bemerkt zu werden. Nichts destoweniger nimmt Hengstenberg in seiner Kirchenzeitung, Jahrg. 1836. S. 508. jenes Urtheil mit Beziehung auf die fichtesche Wissenschaft, indem er sagt: „Pelagianisch ist die Verkennung des Unterschiedes zwischen heidnischer und christlicher Moral, wie sie sich z B. in folgender Aeusserung über Fichte (philos. Einleit. S. 446) ausspricht: „„Sollte wohl Fichte darum ohne Gott seyn, weil er ihn nicht nach der Wahrheit findet? Oder sollte er nicht ernstlich Gott gesucht haben, oder den gefundenen der Falschheit in Verdacht gehabt haben? er, der in seinen moralischen Schriften, wie kein anderer Philosoph, zur Heiligkeit spornt und hebt, und der — einige aus Vorurtheil entsprungene Behauptungen abgerechnet — durchgängig den Geist der Moral Jesu Christi darin abbildet?““ Verhält es sich so, so darf der Heide kühn mit dem Jüngling sprechen: was fehlt mir noch? Sind Christenthum und Heidenthum in der Moral nicht verschieden, so kann die dogmatische Verschiedenheit ferner nicht in Betracht kommen.“

Ob man wohl dieses ohne alle pflichtschuldige Ueberlegung leichtsinnig und unbesonnen hingesprochene Raisonnement zu entschuldigen im Stande seyn wird; da Hermes in der vorangehenden Entwickelung, die doch Hengstenberg bei seiner Lectüre nicht gleich wieder vergessen konnte, den fichteschen Gott vom wissenschaftlichen Standpunkte nicht einmal, sondern mehremal einen Götzen nennt, und sogar unmittelbar vor der obigen Stelle sagt: „Fichte habe gar keinen Gott erkannt, weil seine moralische Weltordnung kein Gott sey“ und dann, auf Fichte's Persönlichkeit übergehend in folgender Weise fortfährt: „War denn Fichte Gottesläugner? Es sey fern von mir das zu behaupten! Fichte versicherte, dass er meyne einen Gott zu beweisen; und ich bin verpflichtet, dieser Versicherung zu glauben. Einen Gott beweisen wollen und ihn läugnen sind aber gerade entgegengesetzt. Nur das behaupte ich: was Fichte zu beweisen meynte, und dann **Gott** nannte, das bewies er nicht; und hätte er es bewiesen, so wäre es doch

Ich verabsolutirte und als reines Ich von sich selbst als empirischem Ich, so wie auch von der Welt als Nicht-Ich unterschied,

---

nicht Gott zu benennen gewesen. — — Fichte irrte also in der Erkenntniss Gottes, da er Gott suchte, vielleicht mit heissem Verlangen ihn suchte. Sollte aber der noch wohl ohne Gott seyn, der Gott ernstlich sucht." Hier folgt dann obige Stelle.

Nun möchte ich wissen, ob hier ein Entschuldigungsgrund für Hengstenberg zu finden sey? Muss nicht vielmehr vorausgesetzt werden, dass Hengstenberg als Schriftkenner bei nur einiger Besonnenheit in jenen Worten von Hermes: „Fichte irrte in der Gotteserkenntniss, da er Gott suchte, vielleicht mit heissem Verlangen ihn suchte;" eine unverkennbare Reminiscenz an den alttestamentlichen Bibelspruch im Buche der Weisheit 13, 6. hätte finden müssen, wo mit Beziehung auf diejenigen Heiden, welche bei gutem Willen Gott suchten, ohne ihn zu finden, gesagt wird: „Aber es ist doch weniger über diese zu klagen; denn diese irren auch vielleicht, wenn sie Gott suchen und ihn zu finden begehren."

Wird wohl Hengstenberg über das Heidenthum ein strengeres Gericht verhängen wollen, als die heil. Schrift es hier andeutet und auch Christus selbst es thut, da er über die unbussfertigen Städte, die seine Wunder sahen, im Gegensatze zu den heidnischen den Ausspruch thut: „Wehe dir Chorozain! wehe dir Bethsaida! denn wären die bei euch geschehenen Wunderthaten in Tyrus und Sidon geschehen, längst schon hätten sie in Sack und Asche Busse gethan. Aber ich sage euch, Tyrus und Sidon wird es milder ergehen am Tage des Gerichts, als euch."

Aber darin macht sich eben das Lutherthum geltend, dass es das Heidenthum unbedingt verdammt, weil es den Satz für probabel hält, dass des Ungetauften Werke nichts als Todsünden sind. Diese Verdammung hat die katholische Kirche stets vermieden, sie sogar selbst wieder der feierlichen Verdammung werth erachtet, da jener lutherische Satz auf dem Tridentinischen Concil, *Sess. VI. cap. 7. de justificatione* in folgender Weise mit dem Anathem belegt wurde: *„si quis dixerit, opera omnia, quae ante justificationem fiunt, quacunque ratione facta sint, vere esse peccata, vel odium Dei mereri, aut quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare: anathema sit."*

Auf welcher Seite ist nun hier die so verschriene Verdammungssucht der kath. Kirche zu finden? Muss nicht dieser Canon jeden Nichtkatholiken die beliebte in der Bekämpfung der kath. Kirche zum Schiboleth gewordene Behauptung bezweifeln lassen: als liege in dem Dogma von der allein seligmachenden Kirche ein unbedingter Verdammungssatz? Wohl liegt ein bedingter darin, den ich, so Gott will, bei einer anderen Gelegenheit, zu entwickeln gedenke.

und nun sagte: Das Ich setze in freier Thathandlung sich und sein Nicht-Ich, was der pantheistische Grundgedanke seiner Wissenschaftslehre ist. Darum musste er auch in seiner „Bestimmung des Menschen“ nothwendig zu der psychologisch irrigen Behauptung hingetrieben werden, die er auf S. 214 in folgender Weise ausspricht: „von dem Bedürfnisse des Handelns geht das Bewusstseyn der wirklichen Welt aus, nicht umgekehrt von dem Bewusstseyn der Welt das Bedürfniss des Handelns. Dieses ist das erste, nicht jenes; jenes ist das abgeleitete. — Wir handeln nicht, weil wir erkennen, sondern wir erkennen, weil wir zu handeln bestimmt sind; die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft.“

Fichte war sich's klar bewusst, dass die von ihm angenommene freie Thathandlung nur eine bedingt gültige sey und von vornherein auf einem unvermeidlichen Cirkel beruhe. *) Es war nothwendig, dass er wegen dieses Cirkels häufig in Verlegenheit kam: theils in Rücksicht auf den Beweis für die Wahrheit seines Systems, wie dieses in dem eben angezogenen §. 7. der genannten kleinen Schrift schon sichtbar ist, wo er sogar auf einen positiven Beweis zu verzichten sich genöthigt sieht: theils auch in Rücksicht auf die Zurechnung der Sünde, sofern der Mensch, anstatt frei und etwas für sich zu seyn, dem Strome der blinden Natur sich hingiebt. Mit Beziehung hierauf befindet er sich in grosser Noth, indem er sagt: **) „Diess allein“ (dass die Menschen unfrei und Sklaven der Sinnlichkeit sind), „könnte es seyn, das meinen Unwillen erregte; aber ich falle hier mitten in das absolut Unbegreifliche hinein. Ich kann ihnen ihren Mangel an Freiheit nicht zurechnen, ohne sie schon vorauszusetzen als

---

*) System der Wissenschaftslehre §. 1. und in seiner kleinen Schrift: „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, §. 7.

**) „Bestimmung des Menschen, S. 327.“

frei, um sich frei zu machen. Ich will mich über sie erzürnen, und finde keinen Gegenstand für meinen Zorn. Was sie wirklich sind, verdient diesen Zorn nicht; was ihn verdiente, sind sie nicht, und sie würden ihn abermals nicht verdienen, wenn sie es wären. Mein Unwille träfe ein offenbares Nichts.“

In diese Verlegenheit würde Fichte nicht gekommen seyn, wenn er die Freiheit als Realvermögen oder Realprincip des freien Wollens und Handelns **vor** allem freien Wollen und Handeln metaphysisch schon gehabt hätte; weil dann in diesem Realprincip die Bedingung für die Möglichkeit freier Thaten gegeben war, deren Verwirklichung er vom Menschen als Freiheitssubject hätte abhängig erachten müssen. Hier blieb ihm auch in einem unfreien Menschen, der als Sklave der Sinnlichkeit lebt, immer noch ein Gegenstand für seinen Zorn, zwar nicht in der thätigen Freiheit selbst, wohl aber in der selbstverschuldeten Unthätigkeit, d. h.: in der geistigen Trägheit und Faulheit des Menschen. Nun aber bedingte Fichte die Freiheit als Realvermögen durch die freie Thathandlung, da doch für diese schon ein thätiges Princip vorausgesetzt werden muss, was offenbar eine *petitio principii* ist.

Fichte nahm diese *petitio principii* aus seiner Wissenschaftslehre in die Sittenlehre mit hinüber. So wie er in der Wissenschaftslehre frei wollend sich selbst setzt, so findet er sich in der Sittenlehre nothwendig als frei wollend, eben weil er sich so gesetzt hat, d. h.: er nimmt sich als frei wollendes Princip zur Voraussetzung. *) Hätte er sich dagegen in der Wissenschaftslehre als ein für freies Wollen und Handeln fähiges Freiheitsprincip gefunden; so würde er in der Sittenlehre die

*) Vergl. „System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre. Jena u. Leipzig, 1798.“ Der erste Lehrsatz heisst hier auf S. 8: „Ich finde mich selbst, als mich selbst, nur wollend.“

Verwirklichung eines geistig freien Lebens als Pflichtobject gefunden haben.

Diesen psychologischen Fehlgriff sah Hermes ein, und fand den von Fichte übersehenen auf thatsächlicher Nothwendigkeit beruhenden Denkglauben des Fürwirklichhaltens erkannter Dinge. Durch ihn erhielt der auf einer *petitio principii* beruhende fichtesche Freiheitsglaube eine reelle Grundlage und die von Fichte in das eigene freie Ich hineingetragene Weltschöpfung konnte gar nicht nothwendig werden.

In dieser Entdeckung von Hermes liegt der in seiner Philosophie auf intellectuellem Boden vorhandene aber unbeachtet gebliebene glückliche Griff, worin der oft berührte Keim eines wissenschaftlichen Verdienstes im philosophischen Pragmatismus der deutschen Philosophie enthalten ist, welches die Nachwelt von Hermes besser schätzen lernen wird, als es seine Mitwelt gethan. Wenn zwar Hermes im Gegensatze zu Kant, wie schon gesagt, nur einen Anfang machte und dadurch Bahn brach, ohne noch alles zu ebenen, so hätte man in Deutschland diesen Anfang auf katholischem Boden nicht verkennen, sondern das noch Mangelnde und Unvollendete ersetzen und durchführen sollen. Auch würde dieses sonder Zweifel ohne Störung des kirchlichen Friedens geschehen seyn, wenn nicht eine Anzahl von deutschen Katholiken wegen der unterlaufenden Vermengung des (nothwendigen) Denkglaubens mit dem Freiheitsglauben, nicht etwa in den Mängeln der gebrochenen Bahn, sondern in der Bahn selbst oder in der Grundrichtung einen Stein des Anstosses hätten finden müssen, der bei Lichte besehen nur auf der Seite der ersten Gegner lag, wie das jedem aus dem ersten Hefte dieser Beiträge schon klar werden konnte. Solch eine Verkennung ist um so mehr beklagenswerth, wenn sie in ihren historischen Folgen einen Gegensatz erzeugt, worin man durch weniger genaue Scheidung des kirchlichen und wissenschaftlichen Standpunktes von beiden Seiten die gesteckten Gränzen überschreitet.

In einer Zeit, wie die unsrige ist, deren philosophischer und theologischer Geist mehr als jemals dem pantheistischen Erbübel verfallen erscheint, kann diese Verkennung eines zum Dualismus hinstrebenden psychologischen Princips gar nicht Wunder nehmen. Hat ja auch von jeher die aufdämmernde Wahrheit nur unter Verkennung und unter den heftigsten Anstrengungen und Geburtsschmerzen sich Bahn zu brechen vermocht.

Hermes erlag diesen Anstrengungen, die ihn das Ziel des metaphysischen Dualismus nicht erreichen liessen, ungeachtet er den Weg dazu in dem Satze vom Realgrunde entdeckt hat, der ihm aber hinterher wieder abhanden kam, weil er in seiner Metaphysik nur noch den Satz vom Formalgrunde in Anwendung brachte. Wäre er mit diesem aus dem Schiffbruche des kantischen Systems geretteten Satze vom Grunde als reinem Vernunftsatze, womit er redlich wucherte, bis in die Werkstätte des Ichgedankens hindurchgedrungen und hätte er diesen Gedanken als Realvorstellung rücksichtlich auch als Formalvorstellung des Ich, d.h.: als erste reale und formale Vernunftidee (als Selbstoffenbarung des Geistes) im Unterschiede von dem Verstandesbegriff psychologisch aufgefunden, anstatt ihn mit Kant bloss für eine im Verstande entspringende Begriffsvorstellung zu halten; so würde aus seinem System, mit Ausscheidung der kantischen Reste, in consequenter Fortentwickelung die Speculation von Günther allmählig in's Leben getreten seyn.

Nun aber kann Hermes mit seinem thatsächlich zwar entdeckten aber in seiner Metaphysik ohne Anwendung gebliebenen Satze vom Realgrunde von uns verglichen werden mit einer nicht zur Blüthe gekommenen Zwiebel, der man's nicht ansieht, zu welcher Art von Blumen sie eigentlich gehöre, und die man nur dann zu würdigen im Stande ist, wenn man sie durch sorgfältige Pflege in ihrem innern Keime belebt und zur Entwickelung bringt, bis sie in ihrer wahren Kernblume im hellsten geistigen Farbenschmelze dem schauenden innern Auge sich entfaltet.

Die Schüler können dem verklärten Lehrer, der in seinem aufrichtigen Kampfe gegen die antichristliche und antikirchliche Wissenschaft ein doppeltes Opfer wurde, keine wohlgefälligere Blume auf sein frühes Grab anpflanzen, als wenn sie mit Gottes Hülfe den Anfang machen: die von ihm ererbte Pflanze aus dem kantischen Schlingkraut, das sie nicht zur Blüthe kommen liess, zu befreien, und sie, so viel es unter thauendem Gnadenhimmel möglich ist, nach dem Vorgange des Lehrers in katholisch gesinntem Geiste neu zu pflegen und zu begiessen, damit sie in dem himmlischen Garten der Kirche, sey es auch erst wie eine hundertjährige Aloe, durch ihr inneres lebendig werdendes Gesetz zum Durchbruche gelange und durch Ansetzung recht vieler Zweige eine kirchliche Pflanzung nach allen Himmelsgegenden möglich mache, die zum Segen und Gedeihen der Völker dem Tage der grossen Erndte entgegenreife.

§. 60.

Hermes wird durch consequente Vernichtung des logischen Standpunktes der kantischen Philosophie als Psycholog hinüber geführt zu seinem thatsächlichen Standpunkte der Glaubensnothwendigkeit des unbezweifelbaren Fürwahrhaltens.

Hermes sagte einmal zu einem seiner Schüler: „Kant hat eine Philosophie des Erkennens, ich aber habe eine Philosophie des Haltens.“ Dieses vom Lehrer selbst angegebene Verhältniss zwischen seiner und der kantischen Philosophie, wovon die seinige als Glaubensphilosophie auf den Wirklichkeitsboden uns versetzt, die kantische aber als Begriffsphilosophie nur einen Scheinboden uns giebt, kann auch so bezeichnet werden, dass man sagt: Kant war ein reiner Logiker und Hermes ein thatsächlicher Psycholog.

Die kantische Reflexionsphilosophie ist nämlich in ihrer theoretischen Grundrichtung eine zu Gunsten des neuen Wahrheitsbegriffs rein *a priori* und bloss logisch „demonstrirte Doctrin“ ohne alle Rücksicht auf thatsächliche Psychologie. Denn

„sie schöpft nichts aus der Psychologie“ sondern „alles muss in ihr völlig *a priori*“ (durch apriorische Schlüsse aus der willkührlich ergriffenen Urprämisse des neuen Wahrheitsbegriffs) „gewiss seyn.“ *) Wo die Rücksicht auf Psychologie hinzukommt, da findet das im §. 37. S. 122. schon besprochene Experiment statt. Hier erklärt Kant in der thatsächlich psychologischen Seite unseres Erkennens die Anschauung der Erscheinungen in Raum und Zeit, und so auch Raum und Zeit selbst, vermöge eines aus seiner Urprämisse im voraus schon mit logischer Nothwendigkeit entnommenen Schlusses, für rein apriorische Formen, und als solche für die Bedingungen der in Raum und Zeit angeschauten Gegenstände.

Dagegen ist die hermesische Reflexionsphilosophie in ihrer theoretischen Grundrichtung, weil sie die Rücksicht auf den alten Wahrheitsbegriff festhält, keine durch logische Begriffsbeweise genommene apriorische Doctrin, sondern eine in psychologischen Thatsachen aufgesuchte realistische Principienlehre.

So wie demnach Kant seinen willkührlich ergriffenen neuen Wahrheitsbegriff rein *a priori,* also im voraus schon zum höchsten Princip machte und nun alles dasjenige für wahr hielt, was aus ihm nach Zeugniss des innern unmittelbaren Bewusstseyns mit apriorischer Denknothwendigkeit entweder unmittelbar oder auch mittelbar gefolgert werden konnte; so hat Hermes im voraus noch gar kein höchstes Princip, aus dem er apriorische Folgerungen ziehen könnte, sondern hat nur den im psychologischen Leben der nicht philosophirenden Menschheit *a posteriori* oder rein thatsächlich vorhandenen alten Wahrheitsbegriff, dessen philosophische Rechtfertigung er sich zur Aufgabe machte.

Diese Aufgabe konnte aber Hermes, da er nun einmal von einem an die Spitze gestellten höchsten Princip nicht ausging, auch nicht durch einen apriorischen Beweis zu lösen versuchen, sondern musste zuerst auf thatsächlich psychologischem Boden,

*) a. a. O. S. 78.

also *a posteriori* nach einem Princip sich umsehen, welches zur Lösung jener Aufgabe geeignet erschien und, falls sich ein solches vorfand, von dessen innern Gültigkeit sich psychologisch überzeugen.

Darum geht Hermes fragend zu Werke. Er will nicht logisch beweisen im kantischen Sinne, sondern psychologisch finden; nimmt also das innere unmittelbare Bewusstseyn nicht in logisch-syllogistischen, sondern in psychologischen Dienst zur Auffindung psychologischer Thatsachen. In diesem Sinne fragt er in der ersten Untersuchung seiner philosophischen Einleitung: „Giebt es für Menschen eine Entschiedenheit über Wahrheit, die sicher ist, und in welchem Wege entsteht sie?“

Nachdem er dann den alten in der ganzen nichtphilosophirenden Menschheit vorhandenen Wahrheitsbegriff an die Spitze gestellt, giebt er die verschiedenen Wege an, worin alle Entschiedenheit über Wahrheit im Menschen thatsächlich entsteht. Diese Wege sind, wie schon §. 54. vorkam, das nothwendige Fürwahrhalten und das freie Fürwahrannehmen, wonach denn auch seine erste Untersuchung in zwei Abschnitte sich theilt.

Hermes lässt aber das nothwendige Fürwahrhalten aus psychologischem Versehen wieder in verschiedenen Wegen thatsächlich entstehen und theilt es in ein Fürwahrhalten aus unmittelbarer Nothwendigkeit und aus Erkenntniss, welches letztere er in Uebereinstimmung mit dem erstern auch ein Fürwahrhalten aus mittelbarer Nothwendigkeit nennt, und es abermals eintheilt in ein Fürwahrhalten aus Einbildung und aus Einsicht, und zwar aus unmittelbarer (anschauender) oder aus mittelbarer (beweisender) Einsicht. Diese letztere Unterscheidung fasst er zusammen und theilt nun den ersten Abschnitt in drei Absätze, wovon der erste auf das Fürwahrhalten aus Einbildung, der zweite auf das aus Einsicht und der dritte auf das aus unmittelbarer Nothwendigkeit sich bezieht, so zwar, dass gefragt wird: ob das in diesen Wegen

thatsächlich entstehende Fürwahrhalten sicher (zuverlässig, gültig) sey?

Es ist in §. 55. gezeigt worden, dass diese auf einem psychologischem Versehen beruhende Eintheilung einem kantischen Reste ihre Entstehung verdankt. Denn es giebt nur einen einzigen Weg, worin alles nothwendige Fürwahrhalten thatsächlich entsteht und dieses ist der Weg der Glaubensnothwendigkeit des Fürwirklichhaltens. Durch sie besitzen wir schon vor aller Philosophie die erkannten Gegenstände als so wirkliche, wie wir sie erkennen, und besitzen darin einschliesslich das Fürwahrhalten und die Wahrheit des Erkennens.

Mit Rücksicht hierauf behalten die genannten beiden ersten Absätze bei Hermes von seinem eigenen thatsächlich psychologischen Standpunkte keinen Gegenstand und fallen aus. Nur der dritte Absatz bleibt noch übrig und die ganze Untersuchung erhält eine andere Wendung. Denn es muss nun jedes vor aller Philosophie thatsächlich vorhandene (subjective und objective) Fürwahrhalten durch das ihm unterliegende Fürwirklichhalten als ein gültiges und zuverlässiges, d. h.: als ein unbezweifelbares gefunden werden.

Es konnte nicht ausbleiben, dass für Hermes, weil er psychologisch untersuchte, die beiden ersten Absätze zu einer destruirenden Vorarbeit werden mussten, wodurch er, wegen des ererbten kantischen Restes, auf die schwierigste Weise, mittelst Vernichtung der kantischen Skepsis durch ihr eigenes logisches Princip, sich erst den Weg bahnte, um zu seinem psychologisch-realistischen Standpunkte des unbezweifelbaren Fürwahrhaltens folgerecht hinüberzukommen.

Im zweiten Absatze zeigt er nämlich, dass das Fürwahrhalten, welches er thatsächlich und zwar vor der Reflexion im Wege der Einsicht noch entstehen lässt, durch die Einsicht selbst in der Reflexion niemals als ein sicheres gefunden werden könne; weil wir in diesem Wege niemals gewiss werden können, ob unser Erkennen entweder objective oder auch nur

subjective Nothwendigkeit habe, und somit entweder objectiv oder auch nur subjectiv für wahr zu halten sey. Das Resultat darüber enthält der §. 22, wo es in der demselben beigefügten Anmerkung heisst: „Eine Philosophie also, welche ihr Fürwahrhalten auf Einsicht gründen will, und dann nicht in Widerspruch mit sich selber auch ausserhalb der Einsicht noch für wahr annehmen will, kann nur in dem geschlossenen Kreise des nothwendigen Denkens sich herumdrehen, und sie kann nimmer ein Fürwahrhalten erreichen. Eine solche Philosophie des Verstandes kann daher nur einen nothwendigen Schein, keine Wirklichkeit geben: weswegen man sie denn auch mit Recht eine Philosophie des Scheins nennen kann. Eine solche Philosophie hört also da auf, wo das Hauptgeschäft der Philosophie anfängt: denn ob hinter dem Gedanken noch ein Gedachtes, hinter dem Scheine noch eine Wirklichkeit stecke, das ist doch was die Philosophie vorzüglich aufdecken soll. Statt dessen lässt diese Philosophie nicht nur die Wirklichkeit des Gedachten, sondern selbst die Wirklichkeit des Gedankens zweifelhaft."

Dann aber zeigt Hermes in §. 23, dass wenn man sogar zulasse, das Erkennen durch inneres unmittelbares Bewusstseyn habe subjective oder auch objective Nothwendigkeit, wir doch in der Reflexion (so lange der kantische Grundsatz beibehalten wird) zweifelhaft bleiben müssten: ob das im Wege dieses Erkennens in uns entstehende Fürwahrhalten wirklich sicher sey, und weiset dabei auf Fichte hin, indem er in einer dem §. beigegebenen Anmerkung hinzufügt: „Auch dieser habe das letztere, wiewohl in anderer Weise, in seiner Bestimmung des Menschen im zweiten Buche gelehrt, und dadurch die ganze kantische Philosophie aufgehoben."

Nun erst hatte Hermes das kantische Bollwerk, welches er mittelst der Zulassung des ererbten kantischen Restes eigentlich

sich selbst in den Weg gestellt hatte, niedergerissen, und konnte im Hinblick auf die von kantischen Philosophen ausgegangene Verhöhnung orthodoxer Theologen, welche an dem christlichen und kirchlichen Glauben, der durch kantische Einsicht nicht zu rechtfertigen war, immer noch festhielten, im §. 24 mit Recht sagen: „Was ist nun aller Hohn, den einige kantische Philosophen, und ausser diesen noch mehrere andere, der christlichen Theologie sprechen, weil darin keine Nothwendigkeit der Erkenntniss, oder, wie sie es gewöhnlich ausdrücken: kein **Wissen** zu erreichen sey?"

Hermes hatte nämlich gezeigt, dass das kantische Wissen das Fürwahrhalten unseres Erkennens auch sogar innerhalb der kantischen Philosophie nicht sichern könne, dass also jener Hohn auf die Höhnenden selbst zurückfalle, weil auch sie nach ihrem eigenen logischen Princip nicht nur kein objectives, sondern nicht einmal ein subjectives Fürwahrhalten, auch nicht das ursprünglich erste des innern unmittelbaren Bewusstseyns, was sie doch zuliessen, zu rechtfertigen vermöchten.

In dieser Weise schritt Hermes über die Trümmer des mühsam niedergerissenen und von ihm selbst mit Unrecht zugelassenen Restes eines kantischen (vorgeblich im Wege des Erkennens entstehenden) Fürwahrhaltens zum dritten Absatze fort, wo er die Frage zu beantworten hat: „Giebt es ein sicheres Fürwahrhalten aus unmittelbarer Nothwendigkeit?"

Er unterscheidet hier die psychologische Thatsache des Fürwahrhaltens von der Sicherheit desselben, und fragt daher:

1) Ob es ein Fürwahrhalten aus unmittelbarer Nothwendigkeit gebe? (nämlich: als Thatsache.)

2) Ob dasselbe auch sicher sey?

Zuerst wird die zweite Frage beantwortet und der psychologische Standpunkt mit Erhebung über den logischen angegeben. Hermes hebt es hervor, dass, wenn es überhaupt ein Fürwahr-

halten aus unmittelbarer oder auch aus mittelbarer Nothwendigkeit gebe, alle Frage nach seiner Sicherheit ganz wegfalle. Er setzt hinzu: „Wohl verstanden! ich meyne nicht, wenn es ein Fürwahrhalten giebt, das durch (unmittelbare oder mittelbare) Nothwendigkeit in uns bestimmt werde: alles Fürwahrhalten wird durch Nothwendigkeit in uns bestimmt, und es giebt kein Halten, als nur aus Nothwendigkeit; sondern, wenn wir bei dem in uns vorhandenen Fürwahrhalten **in der Reflexion** aus (unmittelbarer und mittelbarer) Nothwendigkeit beharren."

Wenn ich recht sehe, so übt in diesem Zusatze der ererbte kantische Rest immer wieder seinen unpsychologischen Einfluss aus, sofern Hermes nur durch ihn zu diesem Zusatze sich veranlasst sehen konnte. Er hatte nämlich im §. 14 seiner Einleitung, anstatt des oben genannten einzigen Weges, worin alles Fürwahrhalten entsteht, verschiedene zugelassen und danach das Fürwahrhalten in ein doppeltes unterschieden, wovon das eine aus unmittelbarer Nothwendigkeit, das andere aus Erkenntniss oder aus mittelbarer Nothwendigkeit genannt wurde. Von diesem letzteren hatte nun Hermes im ersten und zweiten Absatze schon gezeigt, dass es, wenngleich, wie er für den Zustand vor der Reflexion zuliess, aus Erkenntnissnothwendigkeit entstehe, doch in der Reflexion keine Sicherheit gewähre. Indessen galt dieses Resultat für Hermes nur innerhalb des logisch-beweisenden kantischen Standpunktes,*) auf dem er vor der Reflexion ein Fürwahrhalten

*) Dieses zeigt sich sehr klar aus dem §. 22 der philosophischen Einleitung, wo Hermes ausdrücklich sagt, dass auch sogar das von ihm bis dahin nach kantischem Princip im Wege beweisender Einsicht gewonnene und das Princip vernichtende Resultat um dieses Princips willen nicht für wahr zu halten sey, und setzt dann hinzu: „Das verhindert aber gar nicht, die Unmöglichkeit eines **sicheren** Fürwahrhaltens aus Einsicht in ihr einzusehen, und so die Einsicht als Grund des Fürwahrhaltens durch Einsicht zu

noch entstehen liess, und dadurch eine psychologische Thatsache annahm, die nicht vorhanden ist. Darum blieb nun, nach vorangegangener reflexer Vernichtung des logischen oder kantischen Standpunktes, seinerseits die psychologische Auffindung eines antikantischen Standpunktes immer noch offen, und zwar des Standpunktes der Glaubensnothwendigkeit, wodurch das thatsächliche Fürwahrhalten entweder in Unmittelbarkeit oder auch in Mittelbarkeit als ein in der Reflexion unbezweifelbares gefunden werden kann und jeder logische Beweis für seine Sicherheit überflüssig erscheint.

Wenngleich nun Hermes nicht gerade das Wort: „Glaubensnothwendigkeit" gebraucht, so hatte er doch bei der Beantwortung jener Frage diese Nothwendigkeit im Unterschiede von der kantischen Denknothwendigkeit im Sinne. *) Nach ihr sucht er im dritten Absatze und will sehen, ob eine solche thatsächlich in uns vorhanden sey, und ob durch sie ein unbezweifelbares, oder, was für Hermes gleichbedeutend ist, ein unwiderrufliches Fürwahrhalten uns gegeben werde.

Bei einem so beschaffenen Fürwahrhalten hält Hermes die für den Kantianer unerlässliche Frage nach dessen Sicherheit und so auch jeden verbürgenden Beweis dieser Sicherheit für ganz überflüssig. Denn wo ich ein Fürwahrhalten gar nicht bezweifeln kann, d. h.: wo es über allen Zweifel erhaben ist, sey es unmittelbar oder mittelbar, da bringt es die Bürgschaft für seine Sicherheit in sich selbst mit, und es bedarf gar keiner andern durch logischen Beweis zu vermittelnden Sicherstellung. Denn

---

widerlegen; denn diese Widerlegung kann keiner verwerfen, der die Einsicht als einen Grund des sichern Fürwahrhaltens annimmt," (wie der Kantianer) „und keiner bedarf derselben mehr, sobald er die Einsicht nicht mehr als einen Grund des sicheren Fürwahrhaltens zulässt;" wie es bei Hermes der Fall ist; indem er den ganz anderen Standpunkt der Glaubensnothwendigkeit feststellt.

*) Jeder kann davon auch durch Lesung des §. 44 der philosophichen Einleitung sich überzeugen.

eine Erkenntniss, die ich ungezweifelt und unwiderruflich für wahr halten muss, die ist und bleibt mir wahr, ohne dass es mir möglich wäre, sie für unwahr zu halten oder auch nur als wahr zu bezweifeln. An einen logischen Beweis für ihre Wahrheit ist hier gar nicht zu denken. Denn, wie Hermes a. a. O. sagt: „Was ich nicht bezweifeln kann, das kann ich nicht bezweifeln: alle Bürgschaft für seine Wahrheit," (ausser derjenigen, die es in seiner Unbezweifelbarkeit in sich mitbringt) „ist für mich überflüssig, und aller Beweis wider seine Wahrheit ist für mich ohne Wirkung. Nur da bedarf ich in der Reflexion der Bürgschaft für die **Sicherheit** meines Fürwahrhaltens, wo ich es **widerruflich** finde." Oder auch: wo ich es bezweifelbar finde.

Dieses zeigt uns zunächst im Allgemeinen den Gegensatz zwischen Kant und Hermes in Ansehung der Standpunkte.

Ehe ich nun vorlege, in welcher Weise Hermes die eben angegebene erste Frage beantwortet hat, ist zuvor der neue Standpunkt an sich selbst noch etwas näher zu besprechen und seine Bedeutung im Gegensatze zu dem logischen Standpunkte, insbesondere für das objective Wahrheitsgebiet, noch schärfer hervorzuheben. *)

§. 61.

Der Kampf des Logikers mit dem denkgläubigen Psychologen.

Die schärfere Hervorhebung des psychologischen Standpunktes im Gegensatze zum logischen geschieht dadurch am besten, dass man den mittelst der kantischen Erschleichung immer noch

*) Für das subjective Wahrheitsgebiet hat auch Kant stillschweigend und in seinem Systeme durch *petitio principii* ihn zugelassen, indem er, wie oben vorkam, das subjective Fürwahrhalten des innern unmittelbaren Bewusstseyns ohne logischen Beweis als ein zuverlässiges thatsächlich gelten liess.

subjectiv denkgläubigen Logiker in seiner gegen das objective Wahrheitsgebiet eingesogenen Zweifelsucht den Versuch machen lässt, an dem neuen Standpunkte des nicht bloss subjectiv, sondern auch objectiv denkgläubigen Psychologen eine Lanze zu brechen. Der Psycholog nimmt jedoch zur Vertheidigung des objectiven Wahrheitsgebiets eine ganz andere Stellung ein, als der Logiker bis dahin bei seiner Bekämpfung dieses Gebiets in Erfahrung gebracht. Denn er tritt ihm im vollsten Vertrauen zu seiner psychologischen Macht entgegen und spricht:

„Es gilt jetzt nicht mehr einzelne Wahrheiten, sondern es gilt den Standpunkt selbst. Dein logischer Zweifel kann nicht mehr auf verheerende Streifzüge im Lande der objectiven Wahrheit ausgehen. Denn es ist zur Vertheidigung der Urrechte dieses Landes eine neue Kriegsart entdeckt, wodurch deine logische Skepsis wie ein Schatten verjagt werden wird. Man schliesst dir mit neu erfundenem Riegel überall die Thore zu, und giebt dich auf den von dir verwüsteten Feldern dem logischen Hungertode preis. Deine verneinende Macht gegen das (unbezweifelbare) objective Fürwahrhalten wird für aufgehoben und der Besitz der objectiven Wahrheit für unantastbar erklärt. Es wird dir eröffnet, dass du auf deiner subjectiven Insel aus dir selbst gegen objectives Fürwahrhalten gar keine Verneinungskraft habest; indem du sie nur auf unrechtmässige Weise durch das im innern unmittelbaren Bewusstseyn von dir erschlichene Fürwahrhalten dir angemasst hast. Deine ganze verneinende Skepsis gegen objectiven Wahrheitsglauben im alten Sinne trägt daher in letzter Instanz nur eine usurpirte Gewalt in sich, ohne die du in völliger Bedeutungslosigkeit und Leerheit erscheinst und dich selbst im objectiven Glaubensgebiet als Scheinzweifler für ein reines Gespenst erklären musst, als welches du nun lange genug zum Verderben der Kirche und des Staats deinen Geisterspuck getrieben hast."

Dieses Manifest will sich aber der Logiker nicht sofort gefallen lassen, und sucht nun den angekündigten Standpunkt der

neuen Kriegsart an sich selbst in Zweifel zu ziehen. Denn im Falle er Geltung erlangte, sähe er durch ihn für seine Skepsis alle Thore zu den reichen Schätzen des in seine wissende Subjectivität herein zu ziehenden objectiven Wahrheitsgebiets sich schliessen. Darum spricht er zum Psychologen:

„Die Unwiderruflichkeit eines thatsächlichen Fürwahrhaltens unserer Erkenntnisse objectiver Gegenstände gewährt für die Zuverlässigkeit desselben noch keine Evidenz und sichere Bürgschaft, was nur das Wissen thut. Zwar ist jener psychologische Standpunkt „„bestrebt, über die kritische Philosophie dadurch hinauszugehen, dass er ihr einen formellen Empirismus (!) entgegenstellt, dessen Grund ein naiver Glaube an die Wahrheit des Objects ist, und welcher als solcher **zwar zur Ueberzeugung drängt, allein sie nicht wahrhaft bewirkt,** weshalb dem glaubenden Subject das geglaubte Object ein fremdes bleibt und nicht ein im freien Selbstbewusstseyn wirklich vermitteltes wird.““ *)

Und der Psycholog besinnt sich nicht lange und spricht zum Logiker:

„Auf diese Entgegnung war ich im voraus schon gefasst. Denn man müsste sich in der That verwundern, wenn du in deinem kantischen oder pantheistischen Denksystem, worin dir dein subjectiv wissender Standpunkt schon zur anderen Natur geworden ist, diesen Angriff und Protest unterlassen solltest. Ist ja für den philosophisch gebildeten Kopf nichts so schwer, als einen fremden Standpunkt, der dem eigenen, in welchen man sich schon eingelebt hat, übergeordnet ist und in sich selbst ihn aufhebt und vollendet, in seiner ihm zukommenden Selbstständigkeit auf-

---

*) In dieser Weise drücken sich die Berliner Jahrbücher über Hermes aus, bei Gelegenheit der Recension über Baaders „Thunlichkeit oder Unthunlichkeit einer Emancipation des Katholizismus von der römischen Dictatur in Bezug auf Religionswissenschaft. Nürnberg 1839. Nr. 110—112. im Juni 1840.“

zufassen und solchergestalt in ihn einzugehen, dass man des eigenen Standpunktes einen Augenblick vergisst und ihn nicht sofort als den einzigen und höchsten Maassstab an den andern anlegt, um diesen danach zu messen und wahr oder falsch zu finden. Wer so verfährt, macht offenbar die logisch apriorische Voraussetzung, als gäbe es ausser dem eigenen Standpunkte keinen andern höhern mehr."

„Gesetzt aber den Fall, dass es doch einen solchen gebe, nur dass er von dir noch nicht entdeckt worden ist; wird nicht hier, falls dieser höhere Standpunkt anderswo zum Bewusstseyn gekommen ist, und als neue psychologische Entdeckung aufgezeigt wird, deine logische Voraussetzung eine falsche seyn und die deinerseits stattfindende Beurtheilung den fremden Standpunkt verstümmeln müssen, weil er als höherer nach deinem niederen, als übergeordneter nach deinem untergeordneten gemessen wird; anstatt dass du ihn für sich selbst in seiner ihm eigenen Selbstständigkeit in's Auge fassen solltest, um zu sehen, ob er wirklich ein höherer sey, wofür er sich ausgiebt, und ob in der That der deinige in ihm aufgehe und durch ihn vollendet werde, oder nicht."

„Nur bei diesem letzteren Verhalten kannst du in deinem Urtheil ein unpartheiischer philosophischer Richter seyn, und wirst, wenn du die Wahrheit aus Liebe zu ihr selbst und nicht aus Liebe zu dir suchst, auch gewiss Selbstverläugnung genug besitzen, deinen schon lieb gewonnenen eigenen Standpunkt mit dem fremden als einem höheren zu vertauschen. So auch verhält sich's bei deinem so eben gehörten Zweifel gegen den psychologischen Standpunkt."

„Du hast dich nämlich daran gewöhnt, auf intellectuellem Boden alle sichere und evidente Bürgschaft für das Fürwahrhalten unseres Erkennens im Wege des Anschauungs- und Denkwissens zu vermitteln. Du „„protestirst daher gegen jede objectiv gegebene Macht (und Auctorität), welche nicht vom freien Selbstbewusstseyn in ihrer absoluten Wahr-

heit **erkannt** ist,““ und glaubst, „„dass dadurch der **Zweifel überwunden,** und die Wahrheit erst eine wirklich **gewisse** werde, die als solche den Geist wahrhaft durchleuchten könne.““ *)

„Darin besteht aber deine Selbsttäuschung, indem du auf objectivem Boden nicht den Zweifel, sondern den Glauben überwindest oder eigentlich hinwegzweifelst, und durch dein logisch-pantheistisches Wissen ihn ganz aufhebst und verflüchtigst, anstatt ihn durch Ausschliessung des Zweifels festzustellen.“

Hier verliert der Logiker seine Ruhe und spricht mit Heftigkeit:

„Da sieht man den starren Katholiken, der in seinem Dualismus an das Glaubensobject festgebannt ist, ohne von der Stelle zu kommen, und nun demjenigen eine Hinwegzweifelung des Glaubens zum Vorwurfe macht, der denselben zum Wissen erhebt und ihn dadurch zum Flusse und zur Verklärung bringt.“

„Allerdings zum Flusse,“ erwidert der Psycholog, „aber nicht zur Verklärung. Denn zur Verklärung will auch der Katholik seinen Glauben bringen, nach dem Spruche der Väter: *credo ut intelligam.* Aber wozu hier die Rücksicht auf den Katholiken; da es sich bloss um die Auffassung zweier philosophischen Standpunkte handelt: des logischen und psychologischen! Nur dein logischer Pantheismus lässt dich im Gebiete der Philosophie den dualistischen Standpunkt sofort für katholisch und denjenigen wie einen „„römischen Hofphilosophen““ beurtheilen, **) der mit seiner dualistischen

---

*) a. a. O. S. 886.

**) Vergl. Rosenkranz: „Das Centrum der Speculation. Eine Komödie. Königsberg, 1840. S. 77,“ wo Günther diese Behandlung erfährt, den Rosenkranz in seiner pantheistischen Denkweise freilich nicht zu erfassen vermag, darum aber doch ein Urtheil über ihn sich erlaubt, dem, leider! das Vorurtheil an der Stirne zu lesen ist.

Speculation dem katholischen Dogma in der Idee begegnet und es dadurch wohl allerdings zur Verklärung, aber nicht zum Flusse und zur Auflösung bringt. Uebrigens kommt hier nicht der katholische Glaube in Betracht, der als solcher ein Freiheitsglaube ist, sondern nur der Denkglaube. Ich muss also schon bitten, in unserem Streite bloss von diesem zu sprechen und ihn mit jenem nicht zusammenfallen zu lassen. Dieses wird dir aber freilich etwas schwer werden, weil dein logisch-pantheistischer Monismus von solch einem doppelten Glauben nichts weiss, vielmehr in Identität ihn auffasst, wie das noch jüngst von dir geschehen ist, da du mit Beziehung auf dein pantheistisches Erkennen sagtest:*) „„Durch diese vernünftige (?) Erkenntniss sey das Object des **christlichen** Glaubens für den Geist aus dem abstracten (!) Jenseits herausgerissen und ihm wahrhaft präsent geworden, wogegen dem Katholizismus das Object des Glaubens ein stets im abstracten (!) Jenseits Beharrendes bleiben müsse, weil die Vermittlung im freien Selbstbewusstseyn des Subjects fehlen soll."" Du hättest aber viel besser sagen können: Das Object sey durch dein Wissen in seiner jenseitigen concreten und dualistischen Bedeutung, wie es der christl. Glaube festhält, ganz für aufgehoben erklärt, oder, wie ich so eben sagte: ganz verflüchtigt und hinweggezweifelt. Auch ist das anders nicht möglich. Denn im Wege des Wissens und Erkennens kann bei Festhaltung des alten Wahrheitsbegriffs, der das Erkennen nach dem erkannten Objecte sich richten lässt, gar keine Gewissheit über Wahrheit, auch nicht einmal über subjective, vielweniger über objective, d. h.: es kann darin gar kein gewisses Fürwahrhalten des Erkennens gewonnen werden, und jede dadurch gewonnene Gewissheit beruht auf Täuschung. Denn es hat sich die kantische Erschleichung des subjectiven Fürwahrhaltens, ungeachtet des fichteschen Banquerotts, der sie zum Bewusstseyn

*) Berl. Jahrbücher a. a. O.

bringen konnte, bei dir immer noch erhalten. Auch besässest du ohne diese Erschleichung auf deiner subjectiven Insel gar keine den Glauben an objective Wahrheit bezweifelnde und verneinende Macht, ja du besässest sogar die Insel selbst nicht einmal, weil sie erschlichenes Eigenthum ist."

„Darum trete ich, im vollsten Bewusstseyn meines Rechtes, mit der fortgesetzten Erklärung dir entgegen, dass ich jeden Verneinungszweifel, der deinerseits gegen das dem Subject in Zweiheit entgegensetzte Glaubensobject erhoben wird, als ein mir entwendetes Schwert zurückfordere, um dem beklagenswerthen Missbrauch, den deine logische Philosophie seit Kant damit getrieben hat, endlich ein Ende zu machen und den rechten und allein wahren Gebrauch wieder einzuführen; jenen Gebrauch nämlich, wo der Zweifel nur dazu dient, auf objectivem Boden den täuschenden Schein aufzudecken und dadurch der objectiven Wahrheit über den Irrthum den Sieg zu verschaffen."

„Durch diese Wendung wirst du in deiner logischen Skepsis, sofern sie gegen objectives Fürwahrhalten eine verneinende subjective Macht in sich trägt, als Usurpator erkannt und durch denjenigen Stachel getödtet, den du in dem subjectiven Fürwahrhalten des innern unmittelbaren Bewusstseyns usurpirt hast. Denn durch dich selbst besitzest du diesen Stachel nicht, weil er um deines logischen Princips willen ein erschlichener ist. Du hast also, wo du mit deinem Princip dir selbst überlassen bleibst, durchaus keine Realskepsis, sondern nur eine Scheinskepsis; weil jedes Fürwahrhalten und so auch das subjective im innern unmittelbaren Bewusstseyn nur durch ein ihm unter liegendes Fürwirklichhalten gegeben ist."

„Sobald dieses aufgedeckt wird, siehst du dich von aller bis dahin gehabten wirklichen Verneinungsmacht entblösst. Dein wirklicher Zweifel ist als fremdes Gut confiscirt und nur der leere Begriff bleibt als machtloser und bedeutungsloser Scheinzweifel gleich einem Schatten dir noch übrig."

Bei diesem fortgesetzten Manifeste sieht man dem Logiker

die steigende Verwunderung in's Antlitz hervortreten, gleichsam als ob, wie man zu sagen pflegt, sein Verstand ihm stille stände. Denn solch eine Sprache tönt wie aus einer unbekannten Geisterwelt zu ihm herüber und er weiss nicht, wie das alles denn eigentlich zu nehmen sey. Der Psycholog liest ihm seinen Seelenzustand aus dem staunenden Auge und fügt zur nähern Erläuterung noch hinzu:

„Freilich kann deine logische Willkühr durch täuschende Anwendung des dir verbleibenden Scheinzweifels immer noch einen Scheinangriff geltend machen und die Möglichkeit aufstellen: es könnte doch vielleicht das erkannte Object in seinem noch unvermittelten dualistischen Gegensatze zum erkennenden Subjecte ganz anders seyn, als wir in Uebereinstimmung mit dem Erkennen es für wirklich halten! Dieses Denken entspringt aber, sobald die Unwiderruflichkeit des Fürwirklichhaltens, sey es unmittelbar oder mittelbar, und mit ihr die Unbezweifelbarkeit des objectiven Fürwahrhaltens einmal feststeht, nur aus deiner logischen Willkühr und nicht aus Nothwendigkeit. Darum verbindet sich mit ihm kein Halten, und so kannst du auch gegen das feststehende nothwendige Halten gar nicht damit ankämpfen. Denn ein Halten kann nur durch ein entgegengesetztes anderes Halten, ein intellectueller Glaube nur durch einen entgegengesetzten anderen intellectuellen Glauben aufgehoben werden, nicht aber durch ein sophistisch-zweifelndes Denken."

„Es verhält sich hier ähnlich, als wenn ein körperlich Kranker denken wollte, er sey nicht krank. Mag er das denken — was kann nicht alles willkührlich gedacht werden — wenn er es nicht zugleich für wirklich halten und glauben kann, und nun im festen Glauben, dass er gesund sey, von seinem Krankenbette sich erhebt, wird ihn sein willkührlich zweifelndes Denken nimmermehr gesund machen, sondern nach wie vor in seiner Krankheit ihn seufzen lassen."

Dieser kleine Zweikampf wird hinreichen, um wenigstens den Weg zu zeigen, den psychologischen Standpunkt der Glaubens-

nothwendigkeit (die nicht zu verwechseln ist mit Glaubensfreiheit) im Gegensatze zu dem logischen Standpunkte der Denknothwendigkeit im Wahrheitsgebiete richtig aufzufassen. — Nur derjenige kann im ersteren Standpunkte die sichere Bürgschaft für die Zuverlässigkeit des objectiven Fürwahrhaltens noch vermissen, der auf dem erschlichenen Boden der kantischen Wahrheitsinsel in das logisch-pantheistische Denksystem so sehr sich eingelebt hat, dass er auch da noch ein Fürwahrhalten im alten dualistischen Sinne durch wissende Denknothwendigkeit zuverlässig finden will, wo ihm gezeigt wird, dass dieses gar nicht der Weg sey, worin es eine Gewissheit über zuverlässiges Fürwahrhalten gebe, auch nicht einmal auf dem subjectiven Boden der kantischen Insel; weil alle Gewissheit über Wahrheit unseres Erkennens nur aus der Glaubensnothwendigkeit durch das Fürwirklichhalten der erkannten Gegenstände entspringe.

Dieses ist daher nach geschehener Aufdeckung der kantischen *petitio principii* die intellectuelle Erlösung des Logikers aus jenem trostlosen Zustande des tantalischen Suchens nach alter Wahrheit, worin Fichte ausrief: „Welche Macht wird mich aus dir erretten?" Es ist die Macht des psychologischen Princips der Glaubensnothwendigkeit, welche die Bürgschaft für die Zuverlässigkeit des durch sie gegebenen intellectuellen oder theoretisch-philosophischen Nothwendigkeitsglaubens auch bei dualistischem Gegensatze zwischen Object und Subject in sich selbst mitbringt. Es bedarf hier keiner solchen Vermittelung, wobei das geglaubte metaphysische Object mit dem glaubenden Subject, das Wesen Gottes mit dem der Natur und des eigenen Geistes, durch logisches und dialektisches Denkwissen in consubstanzieller Einheit construirt wird. Dieses ist nur eine pantheistische Täuschung, worin auch die Berliner Jahrbücher *) in ihrem Urtheile über Hermes' System sehr charakteristisch und wahr hinzusetzen: „Wäre diese Vermittelung bewirkt, so

*) a. a. O. in Nr. 110.

würde das System in der That ein protestantisches geworden seyn; allein diess, dass das Object, obwohl dessen Geltung anerkannt wird, doch ausserhalb des Subjects bleibt, ist gerade das katholische Moment in dem Systeme."

Wir werden später noch finden, dass der Geist, der hier das Subject genannt wird, wenn er als Wesen für sich oder als Monas aufgefunden ist, auch zugleich Object sey, also nicht bloss Formalgrund, sondern auch Realgrund. Dann aber folgt, dass der geistige Glaube an die Wirklichkeit eines ausserhalb des Geistes vorhandenen objectiven Wesens nicht bloss einen subjectiven, sondern auch einen objectiven Grund und Boden habe, folglich wohl geeignet sey, uns die Wirklichkeit des geglaubten äussern objectiven Wesens eben so sehr, als auch die Wirklichkeit des geglaubten innern objectiven Wesens durch den mittelbar nothwendigen Denkglauben zu verbürgen.

Im Pantheismus ist aber das objective Geist- und Naturwesen ein verborgenes x und y, und nur durch dessen Entdeckung kann die pantheistische Philosophie über sich selbst und über das Weltwesen hinauskommen und im Dualismus dem im Katholizismus festgehaltenen überweltlichen in sich selbst ewig vollendeten dreipersönlichen Gottwesen in der Idee begegnen. *)

*) Hermes hat zwar den wesenhaften Dualismus im Menschen noch nicht erreicht, wie sich finden wird; aber doch als Problem ihn offen gelassen. Darum trägt sein System das Bedürfniss des Fortschritts in sich, aber eines ganz anderen Fortschritts, als ihn die Berliner Jahrbücher a. a. O. auf pantheistische Weise wünschen und der Hoffnung sich hingeben: dass bei allmählig fortgehender Entwickelung der Wissenschaft auf katholischem Boden endlich „ein völliges Aufgeben des katholischen Princips erfolgen werde." Wohl müsste dieses erfolgen, wenn die Richtungen von Baader, Staudenmaier u. a. die herrschenden würden, was aber wenigstens dann weder zu hoffen noch zu fürchten ist, wenn der wesentliche Dualismus im Menschen zum klaren und durchsichtigen philosophischen Bewusstseyn erhoben seyn wird.

§. 63.

Vorlegung: wie Hermes die Nothwendigkeit des Satzes vom Grunde durch das von ihm entdeckte Fürwirklichhalten des Seyns vermittelt findet, mit berichtigenden und erweiternden Bemerkungen über die „philosophische Einleitung," nebst Hinweisung auf die psychologische Auffindung des wesenhaften Dualismus im Menschen.

Nachdem Hermes seinen psychologischen Standpunkt der Glaubensnothwendigkeit als Standpunkt des ausgeschlossenen Zweifels im Fürwahrhalten unseres Erkennens bezeichnet hat, geht er zur Beantwortung der anderen Frage über: „Ob es ein Fürwahrhalten aus unmittelbarer (Glaubens-) Nothwendigkeit gebe?" Er will also hier nicht etwas logisch beweisen, sondern nur eine noch in Frage stehende Thatsache, falls sie in uns wirklich vorhanden ist, psychologisch entdecken.

Bei dieser psychologischen Untersuchung nimmt Hermes Rücksicht auf die Realisten und Idealisten. Er sagt im §. 27, dass man ehemals den Satz vom Grunde der Dinge, sowohl im Allgemeinen als im Besonderen, und so auch den Satz vom Seyn der Dinge, sowohl im Allgemeinen als auch in den besondern Sätzen der Einerleiheit, Verschiedenheit und des ausgeschlossenen Dritten, für solche Sätze erachtet habe, die wir aus Nothwendigkeit nicht bloss denken, sondern auch fürwahrhalten, daher sie denn auch früher mit dem Namen Wahrheitsprincipien benannt worden seyen. In der neuern Philosophie aber habe man alle diese Sätze für reine Denksätze erklärt; nur über den Satz vom Grunde der Dinge werde noch gestritten, wenngleich Kant und Fichte in Widerspruch mit den Realisten auch ihn für einen blossen Denksatz ausgegeben hätten.*)

---

*) Kant führt den Causalsatz unter den Kategoricen des Verstandes mit auf in seiner „Kritik d. r. Vrft. § 10." Es ist ihm also ein reiner Verstandessatz und als solcher ein Formalsatz. — Fichte erklärt ihn in seiner „Bestimmung des Menschen S. 101 u. f." ebenfalls für einen reinen Denksatz.

Zur Schlichtung dieses Streites nimmt Hermes zunächst nur den Satz vom Grunde *) in Untersuchung, um zu sehen: ob die ihm unter liegende Nothwendigkeit bloss eine Nothwendigkeit des Denkens oder auch des Fürwahrhaltens dieses Satzes, also Glaubensnothwendigkeit sey; und ob ferner die ihm unter liegende Denk- und Glaubensnothwendigkeit als eine unmittelbare oder mittelbare in uns hervortrete.

Da nun auch die Idealisten annehmen, die ihm unter liegende Nothwendigkeit sey wenigstens eine Nothwendigkeit, den Grund zu denken und zwar eine unmittelbare; so fängt Hermes damit an, den Satz vom Grunde der Dinge zuerst als Denksatz zu untersuchen und zu sehen:

1) Was wir in ihm denken;

2) Wie wir ihn denken.

Die ganze hierüber angestellte Untersuchung hat aber für Hermes nur noch problematische Gültigkeit, weil er sie im Wege des unmittelbaren Bewusstseyns anstellt, dessen Fürwahrhalten er von seinem psychologischen Glaubensstandpunkte noch nicht als zuverlässig aufgezeigt hat, weder objectiv (für den Zustand vor der Reflexion), noch auch subjectiv (für den Zustand in der Reflexion), also noch nicht einmal für die kantische Reflexionsinsel des reinen Subjectivismus und des darin gegebenen Formalseyns. Die Resultate dieser Untersuchung sind daher nicht nur in objectiver, sondern auch in subjectiver Beziehung noch für problematisch zu erachten.

*) Hätte Hermes bei dieser Untersuchung, welche einschliesslich auch den Satz vom Seyn der Dinge in Betrachtung zieht, im Gebiete der äussern und innern Erscheinungen den Unterschied zwischen objectivem und subjectivem Seyn, oder w. d. h.: zwischen Real- und Formalseyn in's Auge gefasst; so würde er auch nach aussen und nach innen auf den Unterschied zwischen objectivem und subjectivem Grunde, oder w. d. h.: zwischen Real- und Formalgrunde hingekommen seyn; nach innen auf den Real- und Formalgrund des Geistes; nach aussen auf den der Natur, wodurch dann mittelst des wesenhaften Dualismus im Menschen eine ganz andere Metaphysik für ihn sich gestaltet hätte, als er jetzt einzig zu erreichen vermochte.

Hermes aber fasst in seinem Streben nach dem Realismus, wobei er in Uebereinstimmung mit dem alten Wahrheitsbegriff eine objective Wahrheitsaufgabe sich gestellt hat, die problematische Bedeutung des unmittelbaren Bewusstseyns nur objectiv und nicht auch subjectiv auf, *) und geht dadurch, ohne es zu bemerken, in seiner problematischen Voraussetzung über die kantische Reflexionsinsel schon hinaus.

Darum muss die ganze Untersuchung des dritten Absatzes über den Satz vom Grunde im Sinne von Hermes, mit Beziehung auf das Realgebiet und nicht mit Beziehung auf das Formalgebiet, also für den objectiven und nicht für den subjectiven Erscheinungsboden in Raum und Zeit nach aussen und nach innen, aufgefasst werden. Dieses ist für die richtige Beurtheilung der von Hermes im dritten Absatze gemachten Entdeckung von ganz besonderer Wichtigkeit. Denn Hermes hat wegen des übersehenen Unterschiedes zwischen Real- und Formalseyn und so auch zwischen Real- und Formalgrund hinterher seine Entdeckung in ihrer eigentlich realistischen Bedeutung wieder verloren und in seiner Metaphysik die Sätze vom Seyn und vom Grunde unter Festhaltung des alten Wahrheitsbegriffs nach innen und nach aussen nur noch als Formalsätze in Anwendung gebracht. Ohne hier auf diesen Punkt tiefer einzugehen, will ich jetzt den Inhalt der von Hermes über den Satz vom Grunde gemachten realistischen Entdeckung kurz vorlegen.

Zunächst wird untersucht, was wir in diesem Satze denken, und dabei gezeigt, dass der Gegenstand, der hier gedacht wird, nämlich der Grund der Dinge, da erst von uns gedacht werde, wo das Seyn der Dinge schon vorher von uns gedacht ist. Denn der Ausspruch: Alles was ist, muss einen Grund haben,

*) Man vergleiche, was Hermes selbst in §. 33 über den Grund sagt, warum er diese Untersuchung bloss problematisch anstellt. Er spricht hier nur von objectiver Gültigkeit des unmittelbaren Bewusstseyns; ohne der subjectiven zu erwähnen, indem er das Real- und Formalseyn der Erscheinungen und Zustände nicht unterscheidet, und darum hinterher das Formalobject mit dem Realobject verwechselt; wovon später.

woher es sey, enthält ein doppeltes Denken; einmal das Denken des Seyns aller Dinge, und dann auch das Denken des Grundes.

Zuerst denken wir die in Raum und Zeit erscheinende Welt als seyend, und dann erst denken wir den Grund, woher sie sey, als einen in keiner Erscheinung gegebenen Gegenstand rein *a priori* hinzu.

So wie demnach das in dem Satze vom Seyn enthaltene Denken seinen Gegenstand als einen thatsächlich erscheinenden vorfindet und (in Receptivität) unter Begriffe fasst; so führt uns das in dem Satze vom Grunde vorhandene Denken über die Erscheinungen und das in ihnen erscheinende Seyn hinaus und bringt uns seinen Gegenstand in Productivität als einen metaphysischen auf ideelle Weise zum Bewusstseyn, d. h.: es versetzt uns mit unserm Erkennen in eine nichterscheinende rein übersinnliche Welt, die durch den Denksatz vom Seyn der Dinge noch gar nicht erreicht wird.

In beiden Sätzen offenbaren sich also zwei verschiedene Denkfunctionen. Die eine bleibt bei der in Raum und Zeit thatsächlich vorgefundenen Erscheinungswelt stehen und geht nicht über sie hinaus, d. h.: sie befasset unter den Seynsbegriff die erscheinende Welt selbst; sie ergreift also das Seyn in Identität mit dem erscheinenden Gegenstande, und ist eine analytische Denkfunction. Die andere hingegen geht über die erscheinende Welt hinaus und befasset nicht mehr sie selbst unter ihren Grundgedanken, sondern setzt ihr, unter Voraussetzung ihres Seyns, den gedachten Grund als einen neuen in keiner Erscheinung gegebenen Gegenstand hinzu. In ihr offenbart sich daher eine synthetische Denkfunction, die das Seyn der empirischen Erscheinungswelt übersteigt und auf einen metaphysischen Grund und Boden uns versetzt, wo sie die Aussicht in eine höhere Welt eröffnet.

Zur Bezeichnung dieser zwei Denkfunctionen enthält der Sprachgebrauch die Namen: Verstand und Vernunft, die

auch Hermes beibehalten hat. Nur muss bemerkt werden, dass er in Folge einer von Kant erhaltenen Erbschaft dem Verstande eine apriorische Begriffsbildung zulegt, die jedoch psychologisch nicht vorhanden ist. Denn der Verstand hat den Seynsbegriff nicht *a priori*, d. h.: nicht in Productivität aus sich selbst, wie dieses bei der Vernunft mit ihren Grundgedanken der Fall ist, sondern er erhält ihn nur durch unmittelbare Wechselwirkung vermöge der in ihm vorhandenen Receptivität (Aufnehmungsfähigkeit, Empfangsfähigkeit), gleichsam als ein ihm durch das recipirte Seyn, also *a posteriori* eingedrücktes Schema.

Ohne diesen in unmittelbarer Wechselwirkung gegebenen Eindruck in Verbindung mit seiner Receptivität würde für ihn der Seynsbegriff gar nicht vorhanden seyn und nur durch diese Vermittelung finden wir dessen Entstehung erst möglich.

Denn der Seynsbegriff ist nicht selbst ein Seyn, wie die aus der Vernunft entspringenden Ideen, und ist also auch kein eigentlicher Gedanke, weder ein Realgedanke, noch auch ein Formalgedanke, sondern, wie gesagt, nur ein von unmittelbar einwirkendem Seyn im Verstande zurückbleibendes Schema. Das Seyn ist der Gegenstand des Begriffs, durch dessen Einwirkung er im Verstande *a posteriori* entsteht, so zwar, dass diese Entstehung eine doppelte ist, eine nach aussen und eine nach innen.

Nach aussen entsteht die in Receptivität vorhandene Begriffsbildung schon vor der Reflexion in unmittelbarer (aber noch unbewusster) Wechselwirkung des Geistes mit dem ihm fremden Seyn der Natur (nicht mit ihrem Wesen),*) giebt uns daher

*) Das Naturwesen ist wohl zu unterscheiden von dem Naturseyn. Letzteres besteht in der *natura naturata* als erzeugte Materie und Form, ersteres aber in der *natura naturans*, sofern sie das erzeugende Princip oder die erzeugende Kraft der *natura naturata* ist, also Princip des Seyns und nicht des Scheins. Der Schein hat gar kein Princip, weil er als Negation des Seyns oder als Nichtseyn ein Nichts ist. In ihm ist demnach die Natur als *natura lucida* eine Scheinnatur, die nicht zu verwechseln ist mit der *natura lucens*, welche als Seynnatur zur *natura naturata* gehört.

mittelst vorreflexer (uns unbewusster) Verstandesreceptivität den schematischen Begriff des äussern Seyns oder des Naturseyns. Dieses wird selbst wieder unterschieden in ein objectives und subjectives, in ein Real- und Formalseyn. Das erstere ist die tastbare Materie, das letztere aber die untastbare reine Form, die uns zugleich gegeben ist als objectiver Schein. So verhält sich's z. B. beim Spiegelbilde, welches objectiv sichtbar, aber nicht tastbar ist. In ihm haben wir daher einen objectiven Schein, aber kein objectives Seyn, wohl aber ein subjectives. Denn das gesehene Bild ist als Raumform, wenngleich nicht objectiv tastbar und folglich kein Realseyn, dann doch in meiner Gesichtsanschauung als eine wirklich seyende Form oder als Formalseyn vorhanden.

Nach innen hingegen entsteht diese Begriffsbildung des Verstandes beim Eintritte der Reflexion in unmittelbarer (und uns bewusster) Wechselwirkung mit dem eigenen Seyn des Ich, (nicht mit seinem Wesen)*). Sie giebt uns daher mittelst reflexer (uns bewusster) Verstandesreceptivität den schematischen Begriff des innern Seyns oder des Ichseyns. Dieses ist ebenfalls wieder zu unterscheiden in ein objectives und subjectives, in ein Real- und Formalseyn. Das erstere ist der vorreflexe (uns unbewusst entstehende) ursprünglich erste Grundgedanke als Realidee; das letztere der reflexe (mit dem Eintritt des Selbstbewusstseyns entstehende) Ichgedanke als Formalidee.

Ohne mich hier in die psychologische Werkstätte, worin diese Gedanken im Geiste entstehen, tiefer einzulassen, will ich dem Gesagten für den gegenwärtigen Zweck bloss hinzufügen,

---

*) Das Wesen des Ich ist wiederum wohl zu unterscheiden von seinem Seyn. Letzteres besteht in der *mens cogitata* als erzeugte Idee, ersteres aber in der *mens cogitans*, sofern sie nicht als Begriffsgeist (als Verstand), sondern als eigentlicher productiver Denkgeist (als Vernunft) aufgefasst wird. Der Begriffsgeist ist nur als *mens lucida* oder als Scheingeist zu bezeichnen, der nicht einmal *mens lucens* ist.

dass ohne eine haarscharfe Deduction der Entstehung des reflexen Ichgedankens und des ihm schon unter liegenden vorreflexen Grundgedankens die psychologische Feststellung des wesenhaften Dualismus im Menschen unmöglich ist. Die Einsicht, dass der Ichgedanke nur ein potensirter oder geformter Grundgedanke und nicht selbst ein potensirtes oder geformtes Grundwesen ist; führt auch in die andere Einsicht uns hinüber, dass die *mens cogitans* als eigentlicher Denkgeist, d. h.: als Vernunftgeist nicht unmittelbar (durch intellectuelle Anschauung), sondern nur durch die Vermittelung des Grund- und Ichgedankens sich selbst innerlich findet. Indem aber der Geist denkend sich gefunden hat, ist er sich als Ichwesen nicht für sich allein gegeben, sondern findet sich in Wechselwirkung mit einem andern ihm in der äussern Erscheinung sich aufdringenden Wesen, womit er in synthetischer Vereinigung alle Zustände gemeinsam hat.

Es ist nicht unsere Absicht, hier schon den wesenhaften Dualismus im Menschen in allen seinen psychologischen Fäden zu entwickeln; darum kehren wir zu der von Hermes angestellten Untersuchung über den Satz vom Grunde mit der Bemerkung zurück, dass die eben gegebene Auffassung einer von aussen und von innen im Verstande stattfindenden aposteriorischen Begriffsbildung eben so wenig bei Hermes als bei Kant zu finden ist; indem hier nur von apriorischen Verstandesbegriffen gesprochen wird.*)

*) Auch Dr. Volkmuth denkt mit Hermes in diesem Punkte noch kantisch, wenn er gegen Bilfinger sagt: „Dass aber den aus aposteriorischem Stoffe gebildeten empirischen Begriffen sammt und sonders der **apriorische Verstandesbegriff des Seyns** inclusive inliege und dass jene durch diesen erst möglich werden,“ (die Sache verhält sich umgekehrt) „das hat Bilfinger nicht gesehen; dieser psychologische (?) Tiefblick gehört der neuern Zeit an.“ Man sehe die „Bonner Zeitschrift für Philosophie und kathol. Theologie. 32. Heft, S. 5, in dem Aufsatze über Hermes und Bilfinger.“ So lange Volkmuth diese Kantische Ansicht über die Apriorität des Verstandes als Begriffsfunction beibehält, wird er eine psychologische Deduction des wesenhaften Dua-

Das oben Gesagte zeigt uns über den Satz vom Grunde nur erst, *was* wir in ihm denken. Wenn wir nun zu dem zweiten Punkte fortgehen und fragen: *wie* wir diesen Satz denken? so ist die gewöhnliche Ansicht, dass es mit *unmittelbarer* Denknothwendigkeit geschehe, so nämlich, dass sich die Nothwendigkeit zu dem Grunddenken in Beziehung auf die Erscheinungswelt ebenso sehr in Unmittelbarkeit an die Nothwendigkeit zu dem *Seyndenken* anschliesse, wie sich die letztere in Unmittelbarkeit an die *Anschauungs*nothwendigkeit anschliesst.

Diese Ansicht beruht aber auf einem psychologischen Versehen, welches Hermes aufgedeckt hat. Er findet nämlich, dass die Nothwendigkeit zu dem Grunddenken sich nicht an die ihr vorangehende Nothwendigkeit des Verstandes zu dem Seyndenken in *Unmittelbarkeit* anschliesst, sondern dass zwischen diese doppelte *Den*knothwendigkeit eine davon verschiedene *Glau*bensnothwendigkeit in die *Mitte* tritt. Denn überall, wo wir den Erscheinungen einen Grund, woher sie seyen, hinzudenken, da haben wir die Erscheinungen selbst nicht bloss mit Nothwendigkeit als seyend *gedacht*, sondern auch in Uebereinstimmung mit dem Denken schon *für wirklich gehalten*, d. h.: wir befinden uns, noch bevor die Reflexion über unseren geistigen Zustand eingetreten ist, in der *vollsten Entschiedenheit* über *die Wirklichkeit* der von uns angeschauten und als seyend gedachten Erscheinungswelt.

Nur unter dieser Voraussetzung eines *wirklichen* Seyns der Erscheinungen ist auch die Nothwendigkeit in uns vorhanden, den Erscheinungen einen *Grund*, *woher* sie seyen, hinzuzudenken, und nicht bloss *zu denken*, sondern auch den hinzugedachten Grund in Uebereinstimmung mit dem Denken *für wirklich zu halten*, worin dann das *Fürwahrhalten* des

---

lismus im Menschen nicht zu bewerkstelligen vermögen, wie weiter unten sich noch zeigen wird.

Denkens einschliesslich mitgegeben ist. *) Denn ein bloss gedachter Grund ist noch kein wirklicher, und ist nicht im Stande, für ein als wirklich vorausgesetztes Seyn eine wirkliche sondern nur eine scheinbare und darum gar keine Begründung zu geben. Wir können daher ein von uns gedachtes und zugleich für wirklich gehaltenes Seyn in seiner vorausgesetzten Wirklichkeit gar nicht mehr möglich finden,**) wenn wir den ihm hinzugedachten Grund bloss als einen gedachten, d. h.: als einen nur in unserem Denken vorhandenen oder als blosse Idee zulassen und nicht vielmehr als einen ausser dem Gedanken und mit ihm in Uebereinstimmung wirklichen gelten lassen wollten.

---

*) Hermes drückt sich in seiner Untersuchung so aus, als ob das Fürwirklichhalten des gedachten Grundes dem Fürwahrhalten des Denkens nachgeordnet sey. Es verhält sich aber umgekehrt und ist schon in §. 55 S. 159 eine Stelle angeführt worden, worin Hermes selbst dieses umgekehrte psychologische Verhältniss ausdrücklich angiebt. Jene Stelle ist aber auch meines Wissens die einzige in der ganzen philosophischen Einleitung.

**) Hermes gebraucht statt des Ausdrucks „möglich finden“ den andern Ausdruck: „als möglich begreifen“ und fasst dabei den Gegenstand in seinem Wasseyn auf. Von diesem Begreifen der Möglichkeit unterscheidet er das Begreifen der Wirklichkeit eines Gegenstandes und versteht darunter das Begreifen des Wieseyns. Mir scheint der erstere Gebrauch des Wortes „begreifen“ nicht ganz sprachgemäss zu seyn. Denn überall, wo es sich bloss um die Thatsache, d. h.: um das Was der Dinge handelt, da setzen wir auch schon vor aller Philosophie rein thatsächlich einen Grund hinzu und finden durch ihn die Dinge in ihrem Wasseyn nicht bloss möglich, sondern auch wirklich. Wo dagegen gesagt wird: man könne eine vorhandene Thatsache nicht begreifen, da hat man nicht das Was, sondern das Wie im Sinne, d. h.: man weiss sich die Sache nicht zu erklären; vermag sich also von der Art und Weise ihres Entstandenseyns und somit von ihrem Wieseyn keine Rechenschaft zu geben, während man ihr Wasseyn durch einen thatsächlich schon zugelassenen Grund möglich und wirklich findet. Hier werden daher Seyn und Grund in ihrem Wasseyn zwar geglaubt, aber wir haben bei diesem ursprünglichen und bloss thatsächlichen Glauben noch keine Einsicht in den zwischen beiden stattfindenden Causalzusammenhang, worin das Wissen um das Wieseyn besteht. (Vergl. hierzu 1. Heft, §. 14: Ueber Glauben und Wissen.)

Denn in dem Augenblicke, wo wir die Wirklichkeit der im vorreflexen Zustande als seyend vorausgesetzten Erscheinungen in der Reflexion für widerrufen und die Erscheinungen für blossen Schein (= Nichtseyn) erklären, ist gar keine Nothwendigkeit mehr vorhanden, einen Grund, woher sie seyen, (denn sie sind ja nicht, sondern scheinen nur zu seyn,) auch nur hinzu zu denken, vielweniger ihn ausser dem Denken fürwirklich zu halten. Umgekehrt aber ist diese doppelte Nothwendigkeit eine auch in der Reflexion uns unwiderrufliche, wenn die im vorreflexen Zustande ihr vorangehende Nothwendigkeit zu dem Fürwirklichhalten des vom Verstande gedachten Seyns der Erscheinungen zuvor schon als eine uns unwiderrufliche feststeht.

Hier erscheint also der Vernunftsatz vom Grunde nicht nur als Glaubenssatz, sondern auch als Denksatz in seiner Nothwendigkeit bedingt und vermittelt; aber nicht vermittelt durch die vorangehende blosse Nothwendigkeit, ein Seyn zu denken, sondern auch das gedachte Seyn für wirklich zu halten. Es tritt also zwischen die (receptive) Denknothwendigkeit des Verstandes und die (productive) der Vernunft eine ursprünglich erste (receptive) Glaubensnothwendigkeit in die Mitte.

Dieses zeigt uns die von Hermes im dritten Absatze gemachte psychologische Entdeckung in ihrem eigentlichen Kerne, auf den es hier allein ankommt. Nur bedarf es zur genauern Beurtheilung dieses Kerns noch einer besondern Betrachtung des Umstandes, dass Hermes die Untersuchung über den Satz vom Grunde in seinem Streben nach dem Realismus zwar allerdings für den objectiven Boden angestellt und den Satz als Realsatz thatsächlich auch gefunden hat; dass er ihn aber hinterher für die aufzubauende Metaphysik wissenschaftlich wieder verlor und nur noch als metaphysischen Formalsatz für den innern und äussern Erscheinungsboden übrig behielt. Dadurch gewann nun zwar Hermes, unter Festhaltung des alten Wahrheitsbegriffs, immerhin schon eine ganz andere Metaphysik, als die kantische war, kam aber nach innen und nach aussen in Zeit und Raum über den

Semirealismus nicht hinaus, und steht in dieser Hinsicht, wenn man die Verschiedenheit der Methode abrechnet, als Metaphysiker auf gleicher Stufe mit Herbart, dessen tiefere Berücksichtigung nicht mit zum Ziele dieses Heftes gehört.

Die von Hermes gemachte Entdeckung der mittelbaren Nothwendigkeit des metaphysischen Vernunftsatzes vom Grunde ist aber, wenn sie in ihrer psychologischen Thatsächlichkeit aufgefasst wird, von höherer Bedeutung als die ganze von Hermes wissenschaftlich gewonnene Metaphysik. Wenigstens will es mir scheinen, als ob Hermes bei seiner nach aussen gemachten Entdeckung thatsächlich schon den vollen realistischen Boden wenigstens berührte und nur in Ermangelung der Unterscheidung zwischen Real- und Formalseyn im Erscheinungsgebiet das erreichte äussere Realwesen wissenschaftlich wieder verlor und über das Formalwesen nach innen und aussen nicht hinauskam. Ich will es versuchen, dieses etwas näher zu entwickeln.

§. 63.

Hermes hat die von ihm im Gegensatze zu Kant nach aussen hin thatsächlich erreichten Realsätze vom Seyn und vom Grunde in Folge einer unbewusst untergelaufenen psychologischen Verwechselung zwischen Formalobject und Realobject wissenschaftlich wieder verloren und sie nur als Formalsätze zur Aufbauung seiner Metaphysik noch übrig behalten.

Es liegt im Gesetze des mit Consequenz fortschreitenden Entwickelungsganges menschlicher Intelligenz, dass sie keinen Sprung macht, sondern Schritt vor Schritt mit innerer Nothwendigkeit unter mitwirkender Freiheit zu ihrer geistigen Entfaltung gelangt. Auch zeigt die Geschichte der Philosophie, wenngleich wohl Rückschritte, dann doch niemals Sprünge. Wenn also Hermes in seinem Gegensatze zu Kant einen Fortschritt einschliesst, und wenn ausser diesem noch ein zweiter möglich seyn sollte; so müssen wir denselben, um ihn richtig zu erfassen, in solcher Weise aufzufinden streben, dass wir mit genauer Rücksicht auf

den kantischen Standpunkt uns fragen: worin besteht der von Hermes mittelst seiner psychologischen Entdeckung in seinem System gewonnene Fortschritt, und giebt es darüber hinaus ein von ihm wissenschaftlich noch nicht entdecktes und unbetretenes Gebiet, dessen Auffindung einen noch grössern Fortschritt und vielleicht einen Riesenschritt bildet? Ist also Hermes auf seiner psychologischen Entdeckungsreise bei dem thatsächlich gewonnenen Festlande des Realismus bis in's Herz desselben eingedrungen, oder hat er vielleicht den thatsächlich berührten wissenschaftlich wieder verloren, so dass er mit seiner Metaphysik nur auf halbem Wege stehen blieb? Ist sonach über sein System hinaus eine noch tiefer liegende geistige Region und in ihr jenes metaphysische Land aufzufinden, was seit dem Sündenfalle dem höhern synthetischen Vernunftbewusstseyn des menschlichen Geistes entschwand, und worin auf den Fluren des Paradieses Jehova für den Urmenschen gewandelt hat? Und liegt etwa in der philosophischen Unbekanntheit dieses Landes die Verfinsterung der höhern Intelligenz im gefallenen Menschenstamme und die Quelle der metaphysischen Weltvergötterung, worin man den überweltlichen Jehova auch in unseren Tagen von neuem in die Welt herabgezogen und in seiner dreipersönlichen Majestät und unvergänglichen Gottheit vertauscht hat, wenn auch nicht, wie ehemals, mit dem vergänglichen Bilde des Menschen und der Sonne, des Mondes und der Gestirne oder gar der unvernünftigen Thiere, dann doch mit dem vergötterten für Menschengeist gehaltenen Begriffsgeist?

In diesem höhern Lande hat Günther seine speculative Entdeckungsreise mit Erfolg schon begonnen und im Gegensatze zum Pantheismus das bereits gewonnene Besitzthum durch Denktafeln sich gesichert. Aber er sehnt sich nach kirchlichen Mitarbeitern zur fernern Bebauung dieses viel versprechenden Ackerfeldes, damit eine Saat zur Reife gebracht werde, die einem himmlischen Boden entsprosst und das Heil der Völker bedingt.

Wenn wir nun bedenken, dass Hermes in seiner Untersuchung über den Satz vom Grunde der Dinge nach Zeugniss des

innern unmittelbaren Bewusstseyns, von dem er problematisch ausging, auf die realistische Entdeckung des unmittelbaren und mittelbaren Fürwirklichhaltens und der ihm unter liegenden realisirenden Glaubensnothwendigkeit des Verstandes und der Vernunft im thatsächlich-geistigen Gebiete hinkam; dass hingegen Kant, der doch auch, wie wir gesehen haben, jenem innern Zeugnisse vertraute, gar keinen Realismus, sondern nur Formalismus zu finden vermochte; so dringt sich wie von selbst die Frage auf: wie es kommen konnte, dass zwei Männer in ihrem Ausgange von demselben Zeugnisse des innern unmittelbaren Bewusstseyns zu zwei ganz verschiedenen Ergebnissen hingelangten, jener zu einem realistischen, dieser zu einem formalistischen?

Der Grund davon ist aber längst schon gefunden. Er besteht darin, dass Kant seinen willkührlich ergriffenen neuen Wahrheitsbegriff, mit Verwerfung des alten, zur Voraussetzung nahm, und durch das Streben, nur ihn gerechtfertigt zu sehen, sich, mit Verneinung des ganzen in Raum und Zeit vorhandenen objectiven Gebiets, bloss auf subjectivem Boden abschloss und hier ein *a priori* beweisender Logiker wurde ohne alle Rücksicht auf thatsächliche Psychologie; dass hingegen Hermes durch Festhaltung des alten Wahrheitsbegriffs nothwendig in einen thatsächlich psychologischen Untersuchungsgang hineinkam, und nun hier nach Zeugniss des innern unmittelbaren Bewusstseyns psychologisch vorhandene Thatsachen entdeckte, die in Raum und Zeit für den objectiven Boden ihre Bedeutung haben, deren Auffindung aber Kant durch sein logisch apriorisches Ziel sich principiell unmöglich gemacht hatte.

Denn er musste zu Gunsten seines neuen Wahrheitsbegriffs alles dasjenige, was bis dahin die Realisten in Raum und Zeit als objectiv empirisches Seyn, d. h.: als empirisches Realseyn gelten liessen, für lauter Schein und Täuschung ansehen, und mittelst der logischen Annahme, dass Raum und Zeit nur subjective Vorstellungen seyen, unser psychologisches Urtheil über die in ihnen gegebenen Realobjecte für transcendental erklären.

Hermes aber betrat wieder mit Festhaltung des alten Wahrheitsbegriffs die durch Kant gänzlich verlorene psychologische Bahn und entdeckte sein vorreflexes unmittelbares und mittelbares Fürwirklichhalten für den objectiven Boden, d. h.: für das Realseyn und den Realgrund der Dinge.

Diese Entdeckung machte er aber in ihrer Thatsächlichkeit nur nach aussen und nicht auch nach innen; nur für die Natur und nicht auch für den Geist.

Hermes nimmt nämlich, wie schon gesagt ist, bei der ganzen Untersuchung des dritten Absatzes das Zeugniss des innern unmittelbaren Bewusstseyns (und mit ihm auch sich selbst als unmittelbar wissendes Ich) zur problematischen Voraussetzung, d. h.: er lässt die früher besprochene kantische Insel problematisch gelten und geht nun, nicht wie Kant als apriorischer Logiker auf eine schulgerechte Syllogistik, sondern als Psycholog auf Entdeckungen aus. Das untersuchende Ich bildet bei dieser geistigen Entdeckungsreise auf jener Insel den innern Hintergrund und die Natur den äussern Vordergrund.

In dieser thatsächlichen Stellung machte Hermes den im Ich hervortretenden productiven Vernunftsatz vom Grunde der Dinge für den objectiven Boden bloss nach aussen hin zum Gegenstande der Untersuchung. Darum hat auch das entdeckte unmittelbare und mittelbare Denken und Fürwirklichhalten des Seyns und des Grundes der Dinge unter thatsächlicher Voraussetzung des eigenen unmittelbar und mittelbar denkenden und fürwirklichhaltenden Ich seine Beziehung nur für den objectiven Erscheinungsboden nach aussen hin, und nicht auch nach innen.

Hätte nun Hermes das vom Verstande gedachte Seyn der äussern Erscheinungswelt unterschieden in ein tastbares und bloss sichtbares, in räumliches Realseyn und räumliches Formalseyn, oder in objectiven und subjectiven Raum, wovon jener die objectiv seyende Materie, dieser die subjectiv seyende (wenngleich objectiv scheinende) Form ausmacht; so würde er auch den Grund des äussern Seyns nothwendig haben unterscheiden müs-

sen in einen räumlichen Real und Formalgrund, oder in objectiven und subjectiven Naturgrund. — Durch diese neue Entdeckung würde er aber von selbst schon auf den Gedanken hingeführt worden seyn, dass das von ihm im innern Hintergrunde vorausgesetzte Ich ebenfalls nicht bloss Formal-Ich oder Ich-Subject, sondern auch Real-Ich oder Ich-Object seyn müsse; weil es ja sonst die Potenz zur Auffindung eines als Real- und Formalgrund, d. h.: als wesenhaftes Object-Subject vorhandenen Nicht-Ich, gar nicht in sich tragen könnte. *)

Jene Unterscheidung zwischen Real- und Formalseyn der äussern Erscheinungswelt hat aber Hermes nicht gemacht, und hat also auch das von ihm entdeckte Fürwirklichhalten des vom Verstande gedachten äussern Seyns nicht unterschieden in ein objectives und subjectives, (wovon das erstere auf das Realseyn, das letztere auf das Formalseyn sich bezieht.) Fragen wir aber, in welcher Bedeutung Hermes das von ihm entdeckte Fürwirklichhalten des äussern Seyns thatsächlich genommen habe; so glaube ich antworten zu müssen: in objectiver Bedeutung. Er nimmt es nämlich für den Zustand vor der Reflexion und bezieht es folglich auf das vom vorreflexen Verstande gedachte äussere Erscheinungsseyn, so zwar, dass er dabei das vorreflexe unmittelbare Verstandesbewusstseyn äusserer Gegenstände nicht bloss subjectiv, sondern objectiv gelten liess und es in dieser Hinsicht unterschied von dem reflexen unmittelbaren Verstandesbewusstseyn der innern Zustände.

Hermes hatte daher thatsächlich nicht wie Kant und Fichte ein bloss inneres unmittelbares Bewusstseyn und in ihm eine blosse Erkenntniss subjectiver Erscheinungen und Zustände, sondern auch ein äusseres und in ihm eine Erkenntniss objectiver Erscheinungen und Zustände. Gerade desswegen hatte

---

*) Durch diesen Gedanken wäre dann für Hermes eine neue Untersuchung über den Real- und Formalgrund nach innen nothwendig geworden, der ihn unfehlbar zum wesentlichen Dualismus im Menschen hingeführt hätte.

er nun auch in Beziehung auf das vom vorreflexen Verstande gedachte äussere Erscheinungsseyn nicht bloss ein thatsächliches Fürwirklichhalten subjectiver, sondern auch objectiver Erscheinungen; hatte also in demselben Maasse auch in Beziehung auf den von der Vernunft gedachten äussern Grund der Erscheinungen nicht bloss das Fürwirklichhalten eines subjectiven, sondern auch eines objectiven äussern Grundes, d. h.: eines äussern Realgrundes gefunden, und berührte daher mit seinem denkgläubigen Halten thatsächlich den realistischen Boden des objectiven Naturwesens.

Hermes selbst aber kam über diesen nach aussen erreichten realistischen Besitz nicht zum klaren Bewusstseyn. Denn dieses ist bedingt durch die Unterscheidung des äussern Real- und Formalseyns und des ihm entsprechenden Real- und Formalgrundes, die sich bei ihm nicht vorfindet.

Hieraus erklärt es sich, warum er das nach aussen bloss subjectiv seyende aber objectiv scheinende Formalseyn durch unterlaufende Täuschung mit dem äussern Realseyn (als eigentlicher Materie) verwechseln und dem äussern Sinne (auch ohne Tasten) für den Zustand der Reflexion eine äusserlich objective Bedeutung zusprechen konnte, wo er nur eine äusserlich subjective hat.

Ingleichen erklärt es sich, warum er in Folge dieser Verwechselung im äussern Seyngebiet auch die entsprechende Verwechselung im äussern Grundgebiet oder im Wesen machte, indem er in dem äussern Formalgrunde schon den äussern Realgrund erreicht zu haben glaubte.

Wegen jener bei Hermes fehlenden Unterscheidung zwischen Realem und Formalem und der damit zusammenhangenden Verwechselung des letztern mit dem erstern, wird auch das von ihm entdeckte vorreflexe Fürwirklichhalten in seiner Realbeziehung hinterher als Gegenstand des innern unmittelbaren Bewusstseyns behandelt, was es, wie alle vorreflexe Zustände, gar nicht ist. (Vergl. unten.) Diese Behandlung ist um so merkwürdiger, da

Hermes dieses Halten in seiner vorreflexen objectiven Beziehung gar nicht im Wege des innern unmittelbaren Bewusstseyns für sich allein, sondern durch dasselbe mittelst Anwendung des Satzes vom innern Grunde zur Erklärung einer psychologischen Thatsache entdeckt hat. Zwar hat er seine ganze Untersuchung über den Satz vom (äussern) Grunde und die ihm unterliegende Nothwendigkeit im Wege des innern unmittelbaren Bewusstseyns angestellt, aber, was nicht übersehen werden darf, bloss für den Zustand der Reflexion. Hier bezeugt ihm das innere unmittelbare Bewusstseyn, dass die Vernunft in der Reflexion zu dem Denken und Fürwirklichhalten eines Grundes vorreflexer Erscheinungen nicht unbedingt, sondern bedingt genöthigt ist; unter der Bedingung nämlich, wenn sie das vom vorreflexen Verstande gedachte Seyn der (äussern) Erscheinungen zuvor schon als ein wirkliches gelten lässt.

Ob nun aber diese Bedingung für den vorreflexen Zustand wirklich vorhanden sey; ob nämlich nicht bloss ein vorreflexes Denken des Seyns, sondern auch ein damit verbundenes vorreflexes Fürwirklichhalten des gedachten Seyns in uns sich finde: kann das innere unmittelbare Bewusstseyn gar nicht mehr bezeugen. Wohl bezeugt es das reflexe Denken und Halten dieser vorreflexen Bedingung, aber nicht die Bedingung selbst. Diesem reflexen Denken und Halten liegt aber der reflexe Vernunftsatz von Bedingung und Bedingtem, von Grund und Begründetem thatsächlich unter. Also kommt Hermes durch einen begründenden ihm selbst unbewussten Vernunftschluss, d. h.: mittelst des bedingenden Vernunftsatzes vom Grunde zu dem Bewusstseyn des von ihm entdeckten vorreflexen Fürwirklichhaltens. Dieses Bewusstseyn ist daher ein innerlich vermitteltes und darf mit dem innerlich unmittelbaren nicht verwechselt werden.

Was demnach Hermes bei seiner Untersuchung im dritten Absatze durch das innere unmittelbare Bewusstseyn für sich allein

und folglich in reiner Unmittelbarkeit gefunden hat, besteht bloss darin: dass die Vernunft die Nothwendigkeit und das Bedürfniss zum Denken und Fürwirklichhalten eines äussern Realgrundes in der Reflexion nicht mehr in sich hat, sobald sie die Wirklichkeit des vom vorreflexen Verstande gedachten äussern Realseyns bezweifelt. Dieses kann sie aber in allen Fällen so lange thun, als das vorreflexe Fürwirklichhalten dieses Realseyns noch nicht unwiderruflich gefunden ist.

Mit Rücksicht hierauf heisst es in der philosophischen Einleitung: *) „In der Reflexion — und auf den Zustand der Reflexion kommt Alles an — ist die Vernunft also gar nicht genöthigt, einen Grund zu denken, folglich auch nicht den Gedanken eines Grundes für wahr und einen gedachten Grund für wirklich zu halten. Es kann demnach, ungeachtet die Vernunft nirgends einen Grund bloss denken, sondern ihn auch jedesmal für wirklich halten muss, doch gar nicht mehr die Frage seyn, ob die reflectirende Vernunft je zum Fürwahr- und Fürwirklichhalten genöthigt sey, als nur unter der Bedingung noch:

> „„Wenn wirklich vor der Reflexion schon ein Fürwirklichhalten in uns gegeben ist, und wenn dieses Fürwirklichhalten in der Reflexion unwiderruflich ist.““

„Denn unter dieser Bedingung, aber unter keiner andern, muss die Vernunft auch **in der Reflexion** noch denken, dass das vom Verstande als seyend Gedachte einen zureichenden Grund des Seyns habe; und weil dieses ihr Denken allzeit ein Fürwahrhalten des Gedankens und ein Fürwirklichhalten des Gedachten mit sich führt; so muss sie auch den gedachten Grund für wirklich seyend halten, und auf solche Weise zu

*) Gegen das Ende des §. 31.

der ihr ohne Reflexion gegebenen Wirklichkeit in der Reflexion eine neue, nämlich die des gedachten Grundes, hinzuthun."

Durch dieses Resultat war nun gefunden, dass der Vernunftsatz vom äussern Realgrunde, den Hermes in seiner thatsächlich psychologischen Stellung allein in Untersuchung genommen hatte, nur auf mittelbarer Nothwendigkeit beruhe. Darum entwickelte sich ihm für die Erreichung des von ihm erzielten metaphysischen Ausgangspunktes der Realphilosophie, die nur mittelst des thatsächlich entdeckten Realsatzes vom Grunde zu gewinnen ist, folgende neue Frage: „Ist vor aller Reflexion schon ein unwiderrufliches Fürwirklichhalten in uns gegeben?"

Diese Frage macht er mit fortgesetzter Beziehung auf das objective Erscheinungsseyn zum Gegenstande eines vierten Absatzes, worin er aber, meines Erachtens, nicht nur den thatsächlich erreichten realistischen Boden wieder verliert, sondern auch die richtige Feststellung der Unwiderruflichkeit des ersten Fürwirklich- und Fürwahrhaltens im Gebiete des innern unmittelbaren Bewusstseyns verfehlt.

Er behandelt nämlich in diesem Absatze, wie schon gesagt, das von ihm im dritten Absatze unbewusst durch begründenden Vernunftschluss entdeckte vorreflexe objective Fürwirklichhalten als einen Gegenstand des innern unmittelbaren Bewusstseyns, und hat es eben dadurch in seiner eigentlich objectiven Bedeutung schon verloren und nur noch in subjectiver Bedeutung übrig behalten. Denn das innere unmittelbare Bewusstseyn giebt uns nur über den Inhalt der kantischen Reflexionsinsel Zeugniss, also nur über subjective Erscheinungen und Zustände, und so auch nur über subjectives Fürwirklichhalten ohne einen vorreflexen objectiven Zustand, ohne also auch ein vorreflexes objectives Fürwirklichhalten zu erreichen.

Dieses hat Hermes übersehen, denn er sieht, wie gesagt, das vorreflexe objective Fürwirklichhalten als einen uns unmittelbar

bewussten Zustand an. — Nachdem er nämlich zuvor gesagt hat:*) „Dieses Halten ist vor aller Reflexion in mir gegeben," heisst es bald darauf: **) „Ich finde dieses Halten in mir durch das unmittelbare Bewusstseyn desselben und nicht anders."

Die dabei unterlaufende Verwechselung des bloss subjectiven mit dem objectiven Fürwirklichhalten tritt gleich nachher in demselben §. sehr auffallend hervor. Hier macht Hermes in Beziehung auf die objective Gültigkeit des Haltens, sofern es uns nämlich den Besitz einer objectiv wirklichen Welt giebt, sich selbst eine Einwendung und sagt: „Aber sey dieses auch: das Fürwirklichhalten, was ich habe, ist doch bloss **subjectiv**; das ist das erste bloss, das ist auch das zweite — das Halten des Haltens —, und das ist auch das wievielste andere bloss: wie kann es also hinreichen, Gewissheit zu geben von dem **objectiven Daseyn des Erkannten?**"

Diese Einwendung würde unwiderleglich seyn, wenn es wirklich nur ein subjectives Halten in uns gäbe, weil ja dieses als Formalzustand gar nicht die Potenz in sich trüge, uns die Wirklichkeit eines Realzustandes und somit die Wirklichkeit eines objectiven Haltens zu geben. Es muss daher, wenn wir überhaupt das vorreflexe Halten als einen Realzustand finden wollen, auch ein reflexes Realhalten in uns geben, wodurch das vorreflexe, wenn auch nicht unmittelbar, denn doch mittelbar von uns für wirklich gehalten wird. Ein solches Realhalten haben wir aber in dem Erinnerungshalten, d. h.: in demjenigen Fürwirklichhalten, was sich nicht mit dem innern Anschauungsbewusstseyn, sondern mit dem Erinnerungsbewusstseyn verbindet. Wir finden dieses Bewusstseyn mit Beziehung auf den vorreflexen Zeitmoment jedesmal vermittelt durch

*) a. a. O. §. 34.

**) Daselbst zu Anfange des §. 35.

den Ichausspruch und finden also auch das vorreflexe Realhalten nicht unmittelbar, wie Hermes glaubt, sondern nur mittelbar. Die Frage nach dem Wie dieser Mittelbarkeit gehört nicht mehr zu dem Zwecke dieses Capitels. Es sollte nur ein von Hermes übersehenes Was und der darin vorhandene psychologische Knoten zum Bewusstseyn gebracht werden.

Diesen psychologischen Knoten liess Hermes ungelöst, und verwechselte in seiner Stellung auf der kantischen Reflexionsinsel das innere unmittelbare Formalhalten mit dem mittelbaren Realhalten, so dass sein „Halten des Haltens" innerlich nur auf subjectivem und nicht auch auf objectivem Boden sich bewegt. Sofern aber das subjective Halten ein innerlich erkanntes und für wirklich gehaltenes ist, heisst es bei Hermes schon ein objectives. Dieses zeigen uns die an obige Stelle sich anreihenden Worte:

„Wie kann insbesondere das zweite Halten hinreichen, von dem **objectiven Daseyn des ersten in uns** Gewissheit zu geben?"

Hier bezieht Hermes das Prädikat „objectiv" auf das eben vorher von ihm als bloss subjectiv bezeichnete Halten, sofern es als innerlich erkanntes aufgefasst wird und als solches ein Object des innern unmittelbaren Bewusstseyns ist. Diese Beziehung des Prädikats „objectiv" ist aber eine kantische Erbschaft. Denn Kant hat auf seiner Reflexionsinsel nur subjective Gegenstände, und nennt diese, sofern sie erkannte sind, seine Objecte, die aber als solche für Kant nur Scheinobjecte sind.

Will man diesen Sprachgebrauch ohne Begriffsverwirrung beibehalten, so muss man die erkannten Objecte in Real- und Formalobjecte unterscheiden, wovon die letztern nur etwas Subjectives sind, wenngleich sie objectiv zu seyn scheinen, also in kantischem Sinne nur Scheinobjecte sind. Diese Unterscheidung ist aber selbst wieder sowohl im empirischen als auch im metaphysischen Gebiete zu machen.

Das empirische Real- und Formalobject ist identisch mit dem Real- und Formalseyn, und das metaphysische mit dem Real- und Formalgrunde. Da nun aber diese doppelte Unterscheidung bei Hermes nicht vorkommt; so erklärt sich seine Verwechselung des bloss subjectiven Fürwirklichhaltens mit dem objectiven, des blossen Formalhaltens mit dem Realhalten. Das Formalhalten ist ein uns in der Reflexion unmittelbar bewusster innerer Glaubenszustand, d h.: ein Formalseyn oder Formalobject. Dagegen ist das Realhalten ein vorreflexer Glaubenszustand, der beim Eintritt der Reflexion nur durch inneres mittelbares Bewusstseyn (mittelst der Erinnerung) von uns erkannt wird, während es dem innern unmittelbaren Bewusstseyn noch vorhergeht. Die Vermittelung liegt aber, wie sich bereits gefunden hat, in dem reflexen Satze vom Grunde, wodurch wir vermöge eines begründenden Vernunftschlusses das vorreflexe Realhalten erkennen, während uns das innere unmittelbare Bewusstseyn nur das beim Eintritte der Reflexion vorhandene Formalhalten erkennen lässt.

Hermes hat also in der That das im dritten Absatze von ihm entdeckte vorreflexe Realhalten hinterher durch ein psychologisches Versehen wieder verloren und statt seiner im vierten Absatze nur das Formalhalten in Untersuchung genommen. So wie das erstere das vom vorreflexen Verstande gedachte Realseyn der Erscheinungen und Zustände zum Object hat und uns daher im Zeitmomente vor der Reflexion eine Realwirklichkeit giebt, so hat das letztere nur das vom reflexen Verstande gedachte Formalseyn derselben zum Objecte und giebt uns im Zeitmomente der eintretenden Reflexion eine Formalwirklichkeit, die nun Hermes in Ermangelung jener Unterscheidungen aus Versehen mit der erstern verwechselt hat.

Offenbar trat jetzt auch der Vernunftsatz vom Grunde in dieselbe Verwechselung ein und behielt nur noch die Bedeutung eines metaphysischen Formalsatzes, wenngleich Hermes und seine Schule ihn in der „philosophischen Einleitung“ wegen des

untergelaufenen psychologischen Versehens bis jetzt noch fortgesetzt für einen Realsatz angesehen haben.

Auch bedarf es bloss der Bemerkung, dass die hermesische Metaphysik, in Folge dieses Versehens, in Beziehung auf Aussen- und Innenwelt, d. h.: in Natur und Geist, nur die Bedeutung einer Formalmetaphysik hat, die als solche allein das dem Formalseyn der äussern und innern Erscheinungen unter liegende Formalwesen erreichte. Die eigentliche Realmetaphysik blieb im Dunkel, wenngleich die Sehnsucht danach sehr erklärlich ist, da Hermes ihren Boden, ohne es selbst gewusst zu haben, thatsächlich schon berührt hatte, dann aber wissenschaftlich ihn wieder verlor.

Durch diese Entwickelung wird es für uns erst möglich, über den von Hermes im vierten Absatze gewonnenen Ausgangspunkt seiner intellectuellen Glaubensphilosophie das rechte Urtheil zu gewinnen und zugleich zu sehen, dass er in der Feststellung der Unwiderruflichkeit des ersten Fürwirklich- und Fürwahrhaltens im Gebiete des innern unmittelbaren Bewusstseyns seinem eigenen psychologischen Standpunkte durch logischen Cirkelbeweis untreu wurde.

§. 64.

Möglichst genaue Bestimmung des Gegensatzes zwischen Kant und Hermes im intellectuellen Ausgangspunkte ihrer Systeme, nebst Aufdeckung einer auch bei Hermes noch vorhandenen und ihm selbst dunkel zum Bewusstseyn gekommenen *petitio principii.*

Wenn ein Mann wie Hermes, der als empirisch psychologischer Beobachter in den philosophischen Ausgangspunkten des kantischen und fichteschen Systems die darin vorhandenen Kreisbewegungen entdeckte und dadurch zum psychologischen Bahnbrecher wurde, — wenn dieser Mann dessungeachtet bei der philosophischen Feststellung des Ausgangspunktes seines eigenen denkgläubigen Systems des nothwendigen Fürwirklichhaltens und Fürwahrhaltens auch noch einer *petitio principii* anheimfällt; so mag man daraus entnehmen, wie verführerisch das Labyrinth

war, worin der deutsche Geist das philosophische *punctum saliens* auffinden musste, nachdem er einmal den ariadneschen Faden der thatsächlichen Psychologie verloren und in die Gänge der logischen Willkühr sich verirrt hatte.

Hermes war, wie gesagt, durch ein psychologisches Versehen zu der Verwechselung des objectiven und subjectiven, des vorreflexen und reflexen, des vorphilosophischen und philosophischen Fürwirklichhaltens im Gebiete der Erscheinungen und Zustände hingekommen. Es blieb ihm daher für den vierten Absatz nach aussen und nach innen, (in Raum und Zeit,) nur das subjective Fürwirklichhalten als Gegenstand der Untersuchung noch übrig.

Dieses Halten hat nicht mehr das vorgestellte Realseyn, sondern nur die angeschaute Vorstellung als Formalseyn zum Gegenstande. So ist z. B. das Spiegelbild eine reflectirte äussere Vorstellung, die wir als seyend im Raume und zwar im subjectiven Raume denken und für wirklich halten, die aber psychologisch zu unterscheiden ist von dem in ihr vorgestellten objectiven Gegenstande. Auch diesen denken und halten wir als seyend, aber durch das vorreflexe Realhalten, dessen wir beim Eintritt der Reflexion uns bloss mittelbar bewusst werden. Hermes hat dieses Halten nach vorhergegangener thatsächlicher Entdeckung desselben, durch ein Versehen philosophisch wieder verloren und nun an seiner Stelle das uns unmittebar bewusste Formalhalten als ein unwiderrufliches zu finden gesucht.

Dieses letztere ist bloss subjectiv und hat nur die Anschauungsvorstellungen in Raum und Zeit *) als Formalseyn zum Objecte, aber nicht auch die vorgestellten Gegenstände, worin das Realseyn vorhanden ist.

Hermes konnte daher durch die Feststellung der Unwiderruflichkeit seines (sogenannten) vorreflexen Fürwirklichhaltens

*) Die in der Zeit oder innerlich vorhandene Anschauungsvorstellung ist zunächst die Ichvorstellung; dann auch alle übrigen Vernunftideen.

noch gar nicht den Boden des objectiven, sondern nur erst den des subjectiven Realismus, d. h.: er konnte nicht den Real-Objectivismus, sondern nur erst den Formal-Objectivismus gewinnen, während Kant auch nicht einmal diesen, sondern bloss einen Formal-Subjectivismus hatte, der aber ebenfalls noch auf der in §. 56 aufgezeigten Erschleichung beruhte.

Um nun zunächst diesen zwischen Kant und Hermes vorhandenen Gegensatz des Formal-Subjectivismus und Formal-Objectivismus klar zu sehen, hat man zu bemerken, dass Hermes in Folge der Verwechselung des einen und andern Haltens

1) die äussern und innern Anschauungsvorstellungen zusammenfallen liess mit den darin vorgestellten Gegenständen, und sie nun als Formalobjecte so behandelte, als seyen sie Realobjecte; dass er dagegen

2) die äussern und innern Anschauungen von den mit ihnen in Einheit zusammengehörigen Anschauungsvorstellungen nicht bloss logisch oder begrifflich unterschied, sondern psychologisch trennte und nun im kantischen Sinne die von ihrer Vorstellung isolirte und in ihrer Abstractheit aufgefasste Anschauung nicht bloss als einen leeren Scheinzustand, sondern immer noch als einen Seynzustand behandelte.

Dadurch war z. B. die Gesichtsanschauung mit Abstraction von dem angeschauten Bilde, oder allgemein: die Raumanschauung mit Abstraction von dem gesehenen Raumbilde zu einem innerlich seyenden und somit zu einem innern Formalseyn erhoben, da sie doch in dieser Abstraction nur ein in uns zurückgebliebener leerer Schein ist, der als Schema innerlich ein Seyn zu haben scheint, es aber nicht wirklich hat. Diese Scheinanschauung ist beim Eintritt der Reflexion in Verbindung mit der Erinnerung als Phantasieanschauung in uns vorhanden, wie z. B. in dem Ausspruch: „ich sah!“ Hier tragen wir von dem dagewesenen Sehen mittelst der Erinnerung nur noch eine Phantasieanschauung als zurückgebliebenen Rest der äussern Gesichtsanschauung in uns. Eben so verhält es sich auch mit der in-

nern Anschauungsvorstellung des Ich, nur dass hier nicht mehr eine abstracte Raumanschauung, sondern eine abstracte Zeitanschauung gegeben ist.

Kant erhob diese Phantasieanschauungen von Raum und Zeit zu Gunsten seines neuen Wahrheitsbegriffs zu apriorischen, und liess in seiner transcendentalen Aesthetik durch sie die ganze in Raum und Zeit angeschaute Vorstellungswelt aus einer vorhandenen Materie auf subjectivem Boden erst gebildet werden. (Vergl. §. 52 S. 120 und 125 ff.)

Hermes aber fand bei seinem Festhalten an dem alten Wahrheitsbegriff in der von Kant behaupteten und logisch bewiesenen Apriorität der Raum- und Zeitanschauung einen psychologischen Irrthum; wenigstens suchte er zu zeigen, dass die Vorstellungen von Raum und Zeit eben so gut empirische Sinnenvorstellungen oder auch Phantasievorstellungen und als solche aposteriorischen Ursprungs seyn können. *)

Hätte nun Hermes zu dieser Aposteriotät der Anschauungen auch noch die Aposteriorität der an die Anschauungen sich anschliessenden Verstandesbegriffe entdeckt; so würde er das in diesen Begriffen vorhandene receptive Denken des Seyns der Erscheinungen, in Verbindung mit der davon psychologisch unzertrennlichen Anschauung als ein schematisches und insofern als ein Denkschema gefunden haben, wel-

*) Diese auf eine blosse Möglichkeit berechnet gewesene Entwickelung findet sich zwar nicht in der „philosophischen Einleitung" und, so viel mir bekannt ist, auch nicht in den übrigen nach Hermes Tod im Druck erschienenen Schriften und Aufsätzen, wohl aber hielt er darüber beim Vortrage der „philosophischen Einleitung" eine eigene Vorlesung, die er im zweiten Absatze des ersten Abschnitts der ersten Untersuchung einschob, unter dem Titel: „Ueber das Fundament des kantischen Systems." Da ich diese Vorlesung selbst nachgeschrieben und sie noch besitze, so werde ich sie im nächsten Hefte als Beilage hinzufügen, falls nicht unter den nachgelassenen Papieren von Hermes das Urmanuscript sich vorfindet, was der Bearbeitung eines Collegienheftes für den Abdruck immerhin vorzuziehen wäre.

ches in uns nicht selbst ein Seyn hat, sondern nur auf ein solches zu beziehen ist. Nun aber sah Hermes das Denken des Verstandes nach aussen und nach innen, in Beziehung auf Gegenstände in Raum und Zeit immer noch in kantischem Sinne als ein an die Anschauung sich anschliessendes apriorisches Denken an, und hielt es in dieser vermeintlichen Apriorität für eine vom Verstande erzeugte Vorstellung und folglich für Vorstellungsseyn. Es ist aber als leeres Vorstellungsschema weiter nichts als ein Vorstellungsschein, so wie auch das ihm zugehörige und von ihm psychologisch unzertrennliche Anschauungsschema nur ein Anschauungsschein ist, während Hermes auch dieses noch für ein Seyn hält, aber nicht für ein apriorisches, sondern für ein aposteriorisches.

So hatte also Hermes einen doppelten psychologisch zusammengehörigen und unzertrennlichen aposteriorischen subjectiven Schein, in Folge eines kantischen Erbtheils, nach zwei Seiten hin zum subjectiven Seyn erhoben. Es erwuchsen daraus für ihn folgende Voraussetzungen, worin er nur in dem einzigen Punkte über den logischen Apriorismus des kantischen Systems einen psychologischen Fortschritt gewann, dass er die Entstehung der Raum- und Zeitanschauung für aposteriorisch ansah:

1) Die äussere und innere Anschauung oder w. d. h.: die Raum- und Zeitanschauung ist, wenn sie mit Abstraction von den in Raum und Zeit angeschauten Vorstellungen (Körperbild, und Geistbild = Ichvorstellung) in Reinheit für sich allein aufgefasst wird, ein subjectiv seyender innerer Zustand, d. h.: ein inneres Formalseyn, welches aber eine aposteriorische Entstehung hat.

2) Das Verstandesdenken des äussern und innern Seyns ist ebenfalls, wenn es mit Abstraction von der äussern und innern Anschauung in Reinheit für sich allein aufgefasst wird, ein subjectiv seyender innerer Zustand, d. h.: ein inneres Formalseyn, welches aber eine apriorische Entstehung hat.

Diese doppelte Voraussetzung liegt jedoch für den psychologischen Boden nicht, wie Hermes in kantischer Weise annahm, im Gebiete des subjectiven Seyns, sondern, wie schon gesagt, bloss im Gebiete des subjectiven Scheins. Ihn versah Hermes mit Kant für ein Seyn, nur dass er in Widerspruch mit Kant die Aposteriorität der Raum- und Zeitanschauung wieder geltend zu machen begann. Durch jenes Versehen blieb aber sowohl im aposteriorischen als auch im apriorischen Anfangspunkte der hermesischen Philosophie ein für Seynanfang gehaltener Scheinanfang bestehen, so jedoch, dass in ihm ein Dualismus gewonnen war, und zwar ein Dualismus des subjectiven Scheins, den aber Hermes für Dualismus des subjectiven Seyns hielt.

Bei Kant war dieser Dualismus in dem reinen Apriorismus noch ausgeschlossen, so dass Hermes in seinem Gegensatze zu Kant auf subjectivem Boden seinen dualistischen Ausgangspunkt nur erst in dem für Seyn gehaltenen Schein nimmt.

Wer findet wohl dieses *minimum* des Fortschritts im philosophischen Pragmatismus der deutschen Kritik nicht bewunderungswürdig!

Fasst man nun die im Anfangspunkte der hermesischen Philosophie auf subjectivem Boden noch vorhandene Verwechselung zwischen Schein und Seyn scharf in's Auge, so ergeben sich daraus auf Seite von Hermes für das von ihm entdeckte Fürwirklichhalten folgende Voraussetzungen:

1) Das Fürwirklichhalten der äussern und innern Anschauung, sofern diese in Isolirung von den angeschauten äussern und innern Vorstellungen aufgefasst wird, ist für Hermes ein vorreflexes Fürwirklichhalten der uns unmittelbar bewussten innern Zustände, sofern diese auf subjectivem Boden in dem äussern und (sogenannten) innern Sinn nicht *a priori*, sondern *a posteriori* uns aufgenöthigt werden.

2) Das Fürwirklichhalten der vom Verstande als seyend gedachten äusserlich und innerlich angeschauten Vorstellungen, sofern auch diese in Isolirung von der äussern und innern Anschauung aufgefasst werden, ist für Hermes ein ebenfalls vorreflexes Fürwirklichhalten, so jedoch, dass es über das subjective Gebiet des unmittelbaren Bewusstseyns schon hinausgeht und auf objectives Erscheinungsseyn, d. h.: auf äusserlich und innerlich erscheinendes Realseyn sich bezieht.

Da nun in der Bestimmung dieses doppelten Haltens bei Hermes auf subjectivem Boden die Verwechselung des Scheins und Seyns mit unterlief, so erwuchs daraus nothwendig die entsprechende Verwechselung des subjectiven Scheinhaltens mit dem subjectiven Seynhalten, an welche dann für den objectiven Boden ebenfalls in der Verwechselung des Scheins und Seyns auch die andere Verwechselung des objectiven Scheinhaltens mit dem objectiven Seynhalten sich anschloss, so jedoch, dass hier der Satz vom Grunde mit in Anwendung kommt und Hermes den objectiven Scheingrund schon für einen objectiven Seyngrund hält.

Auch bei Kant war die Verwechselung des Scheins und Seyns, aber nur für den subjectiven und nicht auch für den objectiven Boden vorhanden. Denn er nahm ja zu Gunsten seines neuen Wahrheitsbegriffs nicht bloss das isolirte Verstandesdenken als reine Categorie, sondern auch die isolirte äussere und innere Anshauung für eine apriorische an, und liess nach ihr die ganze angeschaute äussere und innere Vorstellungswelt in ihrer Aposteriorität sich richten. Dagegen liess Hermes in Uebereinstimmung mit dem alten Wahrheitsbegriff die äussere und innere Anschauung durch die angeschaute aposteriorische Vorstellungswelt bedingt seyn, worin das oben bezeichnete *minimum* des Fortschritts liegt, welches in Verbindung mit dem entdeckten Fürwirklichhalten des Seyns und des Grundes den ersten Sieg über den kantischen Verneinungsgeist einschloss.

Sehen wir nun auf das vorhin angegebene und bei Hermes zu unterscheidende subjective und objective vorreflexe Fürwirklichhalten zurück, so haben wir in ihm den eigentlichen Gegenstand des „vierten Absatzes der philosophischen Einleitung.“ Das (hermesisch)-objective Halten ist aber in Folge obiger Verwechslung in Wahrheit das subjective und als solches ein reflexes. Das (hermesisch)-subjective hingegen ist in Wahrheit gar kein in uns wirkliches, sondern ein scheinbares, d. h.: kein uns unmittelbar bewusster innerer Seynzustand, sondern nur ein uns unmittelbar bewusster innerer Scheinzustand.

Wenn wir nun von dieser bei Hermes unterlaufenden Verwechselung absehen und in seinem Sinne über objectives und subjectives Fürwirklichhalten sprechen, so ergiebt sich über den vierten Absatz folgendes Resultat:

Es wird hier dieses doppelte Halten so unterschieden, dass das objective als ein durch inneres unmittelbares Bewusstseyn erkanntes und für wirklich gehaltenes bezeichnet wird, während das subjective in demjenigen Halten besteht, welches mit dem innerlich erkennenden unmittelbaren Bewusstseyn sich verbindet und nicht selbst schon ein gehaltenes, sondern nur ein haltendes ist, welches Hermes in §. 35 das „Halten des Haltens“ nennt.

Wenn man genau zusieht, so zeigt sich daselbst eine bei Hermes vorhandene Isolirung des innerlich erkennenden und erkannten unmittelbaren Bewusstseyns von dem innerlich haltenden und gehaltenen unmittelbaren Fürwirklichhalten, wozu er durch die ererbte kantische Isolirmethode verleitet worden ist (Vergl. den folgenden §.)

Er fasste nun im Gebiete des innern unmittelbaren Bewusstseyns das Denken und Halten der uns unmittelbar bewussten innern Zustände nicht in psychologischer Einheit auf, sondern in Trennung, und fand nun neben dem nothwendigen Denken des Denkens auch noch in Beziehung auf das Gedachte ein nothwendiges Halten des Haltens. Dieses Halten fin-

det er aber, so wie auch das Wissen und Denken, nur durch sein isolirtes inneres unmittelbares Bewusstseyn in sich vor, indem es a. a. O. heisst: „Sobald ich das unmittelbare Bewusstseyn — das nothwendige Wissen und Denken — meines Fürwirklichhaltens in mir gewahr werde, treffe ich auch jedesmal in Verbindung mit diesem Wissen und Denken" (welches nun schon ein gewusstes und gedachtes ist) „das Fürwirklichhalten dieses Fürwirklichhaltens" (welches nun ebenfalls für Hermes bloss ein gewusstes und gedachtes ist) „in mir schon an; oder w. d. h.: sobald ich weiss, dass ich ein Fürwirklichhalten in mir weiss, weiss ich auch zugleich schon, dass ich dieses Fürwirklichhalten in mir für wirklich halte."

Hier bleibt aber das Halten des Haltens nur erst ein gewusstes und ist nicht selbst ein für wirklich gehaltenes. Es fehlt also für Hermes ein drittes Fürwirklichhalten, wodurch er auch das Halten des Haltens nicht mehr bloss als ein gewusstes und gedachtes, sondern zugleich wieder in Unmittelbarkeit als ein doppelseitig für wirklich gehaltenes hatte.

Dieses dritte Halten konnte aber Hermes wegen der eben erwähnten unpsychologischen Isolirung des innerlich erkennenden unmittelbaren Bewusstseyns von dem ihm zugehörigen subjectivirenden Halten unmöglich in Unmittelbarkeit erreichen. Denn ohne dieses Halten war das innerlich erkennende Bewusstseyn nur das Bewusstseyn eines innern Scheins und nicht auch eines innern wirklichen Seyns.

Eben so ist nun auch das von Hermes aufgezeigte „Halten des Haltens" nur ein scheinbares, aber noch nicht ein wirkliches, was Hermes durch eine bei ihm unterlaufende Täuschung übersah.

Nachdem nun in dieser Weise das Halten des Haltens a. a. O. als ein vermeintlich wirkliches aufgezeigt ist, geht Her-

mes zu der Frage nach seiner reflexen Unwiderruflichkeit über, und wird hier seinem eigenen psychologischen Standpunkte ungetreu, indem er nothgedrungen in die logische Beweismethode des kantischen Systems zurücksinkt.

Es war ihm nämlich unmöglich, das Halten des Haltens im Wege des innern unmittelbaren Bewusstseyns als ein unwiderrufliches zu finden, weil ihm dessen Zuverlässigkeit noch für problematisch galt; er musste daher *nolens volens* diese Unwiderruflichkeit vermittelst eines Schlusses suchen, was ohne Rücksichtsnahme auf den Satz vom Grunde nicht möglich war. Der Schluss selbst konnte jedoch vermittelst dieses Satzes wiederum nur im Wege des ihn begleitenden innern unmittelbaren Bewusstseyns gemacht werden, und konnte daher, weil dessen Zuverlässigkeit noch nicht feststand, nur als Cirkelschluss hervortreten, was Hermes übersah.

Dieses Uebersehen ist um so merkwürdiger, weil bei der Bildung dieses Schlusses im „Obersatze" dem innern unmittelbaren Bewusstseyn ein stillschweigendes Vertrauen geschenkt wird und gleich darauf im „Untersatze" die noch unbewiesene Zuverlässigkeit desselben für den zu bildenden „Schlusssatz" in Anwendung kommt. Es wird also hier dasselbe Erkenntnissmittel auf verschiedene und sich entgegengesetzte Weise behandelt und zu einem positiven und negativen Zwecke in einer und derselben Sache in Anspruch genommen. Möge jeder die Wahrheit dieser Behauptung aus der betreffenden Stelle selbst entnehmen. Sie ist folgende:

„Sobald wir zur Reflexion über unser Fürwirklichhalten gekommen sind, können wir allerdings den Versuch machen, es zu widerrufen: aber wir können dieses auf keine andere Weise versuchen, als dass wir den Grund desselben in uns aufsuchen und sehen, ob es uns in der That nöthige so zu halten, oder ob bloss eine scheinbare Nothwendigkeit von ihm entspringe, so dass wir vor der Reflexion nur aus Mangel der Erkenntniss dem Scheine folgten." (Diesen ersten Theil des

„Obersatzes“ kann Hermes nur nach Zeugniss des innern unmittelbaren Bewusstseyns aussprechen und muss ihm also für diesen Ausspruch sein Vertrauen schenken. Nun höre man den zweiten Theil des „Obersatzes“ in Verbindung mit dem „Untersatze“): „Wir können aber diesen Grund in uns nicht auffinden und ihn prüfen, ohne dem unmittelbaren Bewusstseyn zu vertrauen: denn wodurch anders könnten wir das Daseyn und die Beschaffenheit dieses Grundes erkennen? *) . . Nun hat aber der zweite Absatz entwickelt, dass wir auf keine Weise vor allem andern Halten schon den Ausspruch des unmittelbaren Bewusstseyns zuverlässig und also das Fürwahrhalten dieses Ausspruchs sicher finden können.“ (Offenbar ist hier das vorhin stillschweigend vorhandene Vertrauen wieder zurückgenommen und nur in Folge dieser Zurücknahme ergiebt sich jetzt der Schlusssatz): „So können wir denn auch den Grund des vor aller Reflexion in uns gegebenen Haltens nach eingetretener Reflexion auf eine gültige Weise weder finden noch prüfen, und also gewiss das Halten selbst nicht gültig widerrufen.“

Hermes beschränkt jedoch die Gültigkeit dieses an sich negativen Schlusses auf das subjective Fürwirklichhalten der uns unmittelbar bewussten innern Zustände. Eben dieses Fürwirklichhalten ist es aber, welches im „Obersatze“ schon in Anwendung kommt und ohne dessen unbewiesene Zulassung Hermes gar keinen gültigen Schluss zum Beweise für die Unwiderruflichkeit desselben bilden konnte. Der geführte Beweis beruht also in der That auf einem Cirkelschlusse.

*) Man bemerke, dass Hermes die Auffindung des Grundes als ein Geschäft des innern unmittelbaren Bewusstseyns bezeichnet, was nur halb richtig ist, da ja der Grund nicht durch das unmittelbare Bewusstseyn für sich allein, sondern nur in Verbindung mit dem Satze vom Grunde gefunden werden kann. Hier ist das innere unmittelbare Bewusstseyn bloss begleitend.

Hätte nun Hermes die Beschränkung dieses Schlusses mit strenger Consequenz auch nach innen festgehalten, so konnte er das Fürwirklichhalten der innern Zustände nicht weiter ausdehnen als auf die „isolirte äussere und innere Anschauung" und auf den „isolirten Verstandesbegriff des Seyns der äusserlich und innerlich angeschauten Vorstellungen", d. h.: er musste es beschränken auf das Fürwirklichhalten der kantischen Anschauungen und Categorieen, nur mit dem Unterschiede, dass er die Anschauungen nicht wie Kant für apriorische erklärte, sondern für aposteriorische und nur die Categorieen in Apriorität entstehen liess.

In diesem Anfangspunkte war dann weiter nichts gegeben, als das oben entwickelte Anschauungs- und Begriffsschema, und folglich nur subjective Scheinzustände, aber nicht auch subjective Seynzustände, die bei Kant verwechselt werden.

Hermes hat jedoch diese strenge Consequenz in seiner philosophischen Einleitung nur nach aussen geübt, während er sie nach innen vermissen lässt. Denn er bleibt hier nicht bloss bei dem Fürwirklichhalten der innern Anschauung in Verbindung mit dem unmittelbaren Verstandesbegriff, also nicht bloss bei dem isolirten innern unmittelbaren Bewusstseyn (worin der innere Scheinzustand gegeben ist) stehen, sondern lässt auch das Fürwirklichhalten der uns unmittelbar bewussten innern Vorstellungen, die nicht selbst Anschauung und Begriff sind, als ein durch jenen Schluss vermeintlich schon gefundenes gelten, wie z. B.: das Fürwirklichhalten der uns unmittelbar bewussten Ichvorstellung.

Aus diesem Mangel an consequenter psychologischer Genauigkeit erklärt es sich, warum die in der philosophischen Einleitung vorkommenden Untersuchungen über die Wirklichkeit der Innenwelt und der Aussenwelt nicht in gleichen Stufenfolgen sich gestaltet haben, sondern die erste in ihrem Fortgange eine Stufe weniger enthält, als die letztere. Denn Hermes hatte bei der Aussenwelt zunächst die isolirte äussere Anschauung in Verbindung mit

dem Begriff, also das isolirte äussere unmittelbare Bewusstseyn als innern Scheinzustand (den er für innern Seynzustand hielt) zu begründen, und wandte hier den Satz vom Grunde an, wodurch er nun nach aussen bloss noch einen äussern Scheingrund gewann, der identisch war mit den äussern unmittelbaren Sinnenobjecten, sofern sie in dem erscheinenden Naturseyn (*natura lucens*) als wirkliche und nicht bloss als scheinbare Formalobjecte vorhanden sind. *)

Diese Stufe fällt bei der Untersuchung über die Wirklichkeit der Innenwelt weg, indem Hermes hier nicht mit der innern Anschauung in Verbindung mit dem Begriff, also nicht mit dem isolirten innern unmittelbaren Bewusstseyn anfängt, sondern mit der uns unmittelbar bewussten Ichvorstellung.

In ihr hatte er ohne Anwendung des Satzes vom Grunde ein inneres unmittelbares Formalobject, und in ihm nicht bloss einen innern Scheinzustand, sondern einen wirklichen Seynzustand (die erste Idee). **)

---

*) Vgl. in der „philosophischen Einleitung" den §. 54 insbesondere gegen Ende, wo Hermes die Prädikate: „Grün — Roth — Hart — Weich — Bitter — Süss u. s. w." mittelst des Satzes vom Grunde als erste äussere Wirklichkeit gefunden hat, und nun in Beziehung auf sie auch noch die Wirklichkeit des ihnen vor der Reflexion von uns untergelegten äussern Trägers oder der äussern Substanzen untersucht, was in §. 55 geschieht. Es bedarf bloss der Bemerkung, dass Hermes in dieser Untersuchung nur die äussere Formalsubstanz erreichen konnte, die als solche identisch ist mit dem äussern Formalgrunde, die aber Hermes, weil er das Substanzdenken dem Verstande zusprach (vergl. §. 66,) mit dem äussern Realseyn, die *natura naturata* mit der *natura naturans*, zusammenfallen liess, wie aus §. 58 der philos. Einleitung hervorgeht, wo er sie in der Materie voraussetzt. Kant aber liess die *natura lucida* mit der *natura naturata* und die *natura lucens* mit der *natura naturans* zusammenfallen, was auch im hegelschen Pantheismus geschieht.

**) Vergl. a. a. O. §. 48. Hermes untersucht mit Beziehung auf die Ichvorstellung, welche er irrig im Verstande entspringen lässt, die Wirklichkeit des durch sie gedachten Ich, welches wir schon vor der Reflexion als innern Träger oder als innere Substanz unter legen. Auch hier sieht jeder ein, dass durch diese Untersuchung nur die innere Formalsubstanz erreicht werden konnte, die als solche identisch

Ausserdem ist aber noch zu bemerken, dass Hermes des oben aufgezeigten Cirkels sich selbst dunkel bewusst geworden ist, indem er dem dargebrachten Beweise folgende Anmerkung hinzufügt:

„Wer diesen Beweis der Unwiderruflichkeit des vor aller Reflexion in uns gegebenen Fürwirklichhaltens und die Beschränkung desselben auf den Fall des Erkennens durch unmittelbares Bewusstseyn der Sache in uns hier noch unzulässig glaubte, weil dadurch das **erste** nothwendige Fürwirklichhalten **in der Reflexion** erst **gefunden** werden soll: für den sey bemerkt, dass ihm hier die Unmöglichkeit des Widerrufs und die Gränze dieser Unmöglichkeit bloss *in abstracto* vorgehalten werden sollte, welche er in jedem Falle eines Versuchs ohne Rücksicht auf diesen Beweis und dessen Form *in Concreto* finden wird; dass es desswegen für die Sache gleich viel gelte, ob er diesen Beweis, als Beweis betrachtet, für etwas oder für nichts achte — genug, dass er dadurch aufmerksam gemacht ist."

In dieser Anmerkung macht sich wieder der im „dritten Absatze" von Hermes selbst angegebene psychologische Standpunkt der thatsächlichen Glaubensnothwendigkeit geltend. Wäre Hermes diesem Standpunkte treu geblieben, so hätte er unmöglich daran denken können, die Unwiderruflichkeit des ursprünglich ersten nothwendigen Haltens logisch beweisen zu wollen. Denn er selbst hatte im „zweiten Absatze" gezeigt, dass man in diesem logischen Wege ohne *petitio principii* das Fürwahrhalten

---

ist mit dem innern Formalgrunde, die aber Hermes, weil er auch das Substanzdenken dem Verstande zusprach mit dem innern Realseyn die *mens cogitans* mit der *mens cogitata* zusammenfallen liess. Kant aber liess die *mens lucida* mit der *mens cogitata* und die *mens lucens* mit der *mens cogitans* zusammenfallen, was auch wieder im hegelschen Pantheismus geschieht.

unseres Erkennens, auch das subjective des innern unmittelbaren Bewusstseyns, gar nicht als zuverlässig zu beweisen im Stande sey. In Folge dessen stellte er im dritten Absatze den neuen Standpunkt der thatsächlich aufzuzeigenden Unbezweifelbarkeit des Fürwahrhaltens fest.

Sofern nun Hermes eingesehen hatte, dass bei strenger Consequenz durch blosse Denknothwendigkeit im Wege der logischen Beweismethode gar kein dem Zweifel enthobenes Fürwahrhalten, auch nicht einmal das subjective im Gebiete des innern unmittelbaren Bewusstseyns, zu erringen sey: so konnte er dieses letztere nicht mehr beweisen wollen, sondern musste es durch das ihm unter liegende Fürwirklichhalten der uns unmittelbar bewussten Sache in psychologischer Unmittelbarkeit thatsächlich finden; dann aber auch zugleich mitfinden, dass es in seiner Unmittelbarkeit ein wirkliches und kein bloss scheinbares Halten sey.

Dieses lässt Hermes vermissen, indem er einen Beweis dafür suchte; hat aber in der dem Beweise beigefügten Anmerkung wenigstens auf dessen thatsächliches Vorhandenseyn hingewiesen und mit Rücksicht hierauf den Beweis selbst für überflüssig erklärt, worin ein Zurücktreten auf seinen eigenen psychologischen Standpunkt sich kund giebt.

Diese Hinweisung hätte nun allerdings, wenn man in der protestantischen Philosophenwelt den katholischen Theologen Hermes einer gründlichen Berücksichtigung werth erachtet und die von ihm neu gebrochene psychologische Bahn verfolgt hätte, — die Anhänger der immanenten Denknothwendigkeit auf die mit dieser in unzertrennlicher psychologischer Einheit vorhandene und in doppelter Potenz in uns hervortretende immanente Glaubensnothwendigkeit aufmerksam machen können. In ihr findet der Denker für seinen Durst nach Wahrheit im alten Sinne den Sättigungspunkt.

Wenn nun Hermes wegen der ihm als kantisches Erbtheil noch anklebenden logischen Isolirmethode die denkgläubige Im-

manenz noch nicht in der rechten Weise gesehen und geltend gemacht hat; so kann man doch in diesem Umstande für die bis auf den heutigen Tag protestantischer Seits fortdauernde Nichtberücksichtigung seines philosophischen Systems schwerlich einen Entschuldigungsgrund finden.*)

Hat ja Hermes durch die von ihm schon gewonnenen psychologischen Entdeckungen im Gegensatze zu Kant einen Weg gezeigt, in welchem die alte Wahrheitsaufgabe gelöst werden kann, was doch wahrlich auf wissenschaftliche Berücksichtigung ein Recht begründet!

Hätte er die unzertrennliche psychologische Einheit des Denkens und Haltens erfasst, so würde er auch die Functionen von Verstand und Vernunft richtiger bestimmt und die zwischen beiden vorhandene psychologisch-unzertrennliche Gemeinschaft noch neu entdeckt haben, was im nächsten § besprochen werden soll.

---

*) Man wird wohl dieser Aeusserung nicht durch Hinweisung auf das Programm von Prof. Niedner in Leipzig entgegentreten. Denn gerade dadurch würde man den besten Beweis geben, dass die Principien des hermesischen Denkglaubens und Freiheitsglaubens und deren Zusammenhang mit den Principien des Geschichts-, Offenbarungs- und Kirchenglaubens, und umgekehrt dieser mit jenen, in der protestantischen Philosophie und Theologie noch immer ein unbekanntes x sind. Es ist oft besser ganz ignoriren, als in gewisser Weise berücksichtigen. Hat ja, was merkwürdig ist, auch Niedner's Urtheil über das von Hermes entwickelte Verhältniss zwischen Vernunft und Offenbarung, von den süddeutschen Journalen als neuer Beleg für die schon traditionell gewordene Ansicht über Hermes ebenso benutzt werden können, wie es auch mit dem Urtheil von Hengstenberg der Fall war. (Vergl. § 24. 1 Hft.) Will man Hermes berücksichtigen, so muss man seine Principien und nicht seine Form auffassen und den erstern ihren Platz in der Geschichte der deutschen Philosophie anweisen, was bis jetzt noch nicht einmal versucht, viel weniger ausgeführt worden ist. Die Form ist bei Hermes allerdings in vieler Hinsicht eine schwerfällige zu nennen, was der heuristisch-analytische Gang bei so strenger Durchführung, wie es bei Hermes mit Bekämpfung der ererbten kantischen Reste der Fall ist, nothwendig zur Folge hat. Die Principien aber werden Hermes, ungeachtet aller Mängel ihrer Durchführung, für die Zukunft gewiss noch einen Ehrenplatz in der Gallerie der deutschen Wahlhalla zu sichern im Stande seyn.

Der erste in der Reflexion unwiderrufliche Ausgangspunkt im denkgläubigen Halten bietet sich zunächst nicht, wie Hermes meynte, als ein zu beweisender dar, sondern in thatsächlicher Unmittelbarkeit als ein des Beweises gar nicht fähiger. Er findet sich im subjectiven Gebiete des innern unmittelbaren Bewusstseyns als ein in unzertrennlicher Gemeinschaft vorhandenes unmittelbares und mittelbares Fürwirklichhalten. Jenes bezieht sich auf die in Receptivität vom reflexen Verstande als seynd gedachten Ichvorstellung, diese auf den in Productivität von der reflexen Vernunft gedachten Grund dieser Vorstellung oder auf das vorgestellten Ich. Dadurch ist dann einschliesslich auch ein unmittelbares und mittelbares Fürwahrhalten des doppelten Denkens gegeben.

In diesem Ausgangspunkte haben wir nicht nur das erste uns in unwiderruflicher Unmittelbarkeit innerlich wirkliche Formal**seyn** der Ichvorstellung, sondern auch den ersten uns in unwiderruflicher Mittelbarkeit innerlich wirklichen Formal**grund** dieser Vorstellung oder das Formal-Ich als reflectirendes inneres Subject (nicht als Object), worin der Schlüssel zur Erklärung des kantischen und für Kant selbst geheimnissvollen „Dinges an sich" zu finden ist. Durch diese Erklärung tritt dann zugleich der aus dem Kantianismus hervorgegangene pantheistische Abyssus des hegelschen reinen Seyns in's klare Bewusstseyn, was aber nicht mehr zum Zwecke dieses Cap. gehört.

§. 65.

Psychologische Berichtigungen über die bei Hermes vorkommende Begriffsbestimmung von Verstand und Vernunft, sofern beide im Glaubensgebiet aufgefasst werden, nebst Angabe der zwischen Verstand und Vernunft in Polarität vorhandenen unzertrennlichen psychologischen Gemeinschaft.

Wie schwer es sey, sich von irrigen auf uns übergegangenen philosophischen Erbschaften ganz frei zu machen, kann derjenige am besten beurtheilen, der eigene Erfahrungen darüber gemacht hat. Hat man nämlich in eine principielle phi-

losophische Richtung einmal sich eingelebt, so liegt man in geistigen Fesseln und Banden, die nur dadurch zu sprengen sind, dass ein neuer im Geiste angesetzter principieller Keim sich zu entfalten beginnt und mit Zerbrechung jener Fesseln zum innern Durchbruche gelangt.

Auch bei Hermes hatte auf kantischem Boden ein solcher Keim sich angesetzt und strebte nach Entwickelung. Aber es gelang ihm nicht, alle ihn umschlingende kantische Reste, die er durch Erbschaft erhalten hatte, wie eine hemmende Kette abzuwerfen. Dieses gilt insbesondere von seiner Auffassung des Verstandes und der Vernunft im Glaubensgebiet, sofern dieses durch das unmittelbare und mittelbare denkgläubige Halten uns gegeben ist.

Zunächst hat man hier zu bemerken, dass jedes Fürwirklich- und Fürwahrhalten das ihm zugehörige Denken in sich einschliesst, dass also auch jede Glaubensnothwendigkeit, mag sie eine unmittelbare oder mittelbare seyn, die ihr zugehörige Denknothwendigkeit in sich trägt und mit ihr in Vereinigung uns den unmittelbaren oder mittelbaren Denkglauben giebt.*)

*) Ein Denkglaube ist in Ansehung des gedachten und geglaubten Gegenstandes nur dann ein unmittelbarer, wenn zwischen ihm und dem Gegenstande nur die (äussere oder innere) Anschauung oder Wahrnehmung, aber kein schon vorangegangener anderer Denkglaube in der Mitte liegt. So aber verhält sich's, wo wir die Erscheinungen als seynd denken und fürwirklichhalten. Dagegen ist der Denkglaube ein mittelbarer, wenn zwischen ihm und seinem Gegenstande nicht mehr bloss die Anschauung oder Wahrnehmung, sondern auch schon ein vorangegangener anderer Denkglaube in der Mitte liegt. Dieses ist der Fall, wo wir von den denkgläubig als seynd gehaltenen Erscheinungen einen Grund, woher sie seyen, denkgläubig hinzusetzen. So wie der unmittelbare Denkglaube, der das Seyn der Erscheinungen zum Gegenstande hat, seiner Natur nach analytisch ist, indem er das Seyn in Identität mit den Erscheinungen ergreift; so ist der mittelbare, der auf den Grund der Erscheinungen sich bezieht, seiner Natur nach synthetisch, indem er den Grund nicht mehr in Identität mit den Erscheinungen ergreift, sondern ihn als einen in keiner Erscheinung gegebenen Gegenstand dem schon vorausgesetzten erscheinenden Seyn neu hinzusetzt. Er führt uns daher über

So wie jeder Denkglaube eine Einheit bildet, so auch muss die ihm unterliegende Denk- und Glaubensnothwendigkeit, sowol die unmittelbare als auch die mittelbare, eine jede in Einheit aufgefasst werden, und es ist unmöglich die Glaubensnothwendigkeit von der ihr zugehörigen Denknothwendigkeit und so auch das Fürwirklichhalten von dem ihm zugehörigen Denken zu trennen.

Zwar können wir nach der kantischen Isolirmethode jede Denk- und Glaubensnothwendigkeit als zwei Momente begrifflich oder logisch unterscheiden, was zur bessern Verständigung des psychologischen Lebens in seinen geistigen Fäden und Nerven sogar unerlässlich ist; aber wir dürfen diese logische Unterscheidung in keiner Weise zu einer psychologischen Trennung erheben. Dieses geschah von Hermes, indem er das unmittelbare Denken und Fürwirklichhalten und die hier unterliegende ursprünglich erste Denk- und Glaubensnothwendigkeit in solcher Weise unterschied, dass er die erstere dem Verstande, die letztere der Vernunft zuschrieb und dadurch eine in Einheit zusammengehörige analytische Function, die als solche die denkgläubige Verstandesfunction ist, psychologisch auseinander hielt und in zwei besondere Functionen isolirte.

Den Verstand betrachtet er ganz in kantischer Weise als blosses Denkvermögen und zwar als apriorisches. Darum leitet er jede Glaubensnothwendigkeit und das aus ihr gegebene Halten (auch das unmittelbare, welches dem Verstande gehört,) nur aus der Vernunft ab.*) Diese wurde dadurch im

---

das empirische Gebiet des erscheinenden Seyns hinaus und versetzt uns auf einen metaphysischen Boden des Grundes als nichterscheinenden Seyns, welches nicht mehr für Sinn und Verstand, sondern nur für die Vernunft erreichbar ist.

*) Man vergl. insbesondere die in §. 30. der philos. Einltg. 2te Aufl. S. 161 im Texte vorkommende Klammer, so wie auch S. 162 u. a. Auf die Zusammengehörigkeit des unmittelbaren Denkens und Fürwirklichhaltens hat auch Dr. Volkmuth aus einem speculativen Grunde auf-

Glaubensgebiet auf Kosten des Verstandes bereichert In ihr entspringt nach vorangegangener unmittelbarer Denk- und Glaubensnothwendigkeit nur die mittelbare, die nun, als eine in Einheit zusammengehörige synthetische Function im Unterschiede von der analytischen Verstandesfunction die denkgläubige Vernunftfunction zu nennen ist.

Ausserdem aber sind Verstand und Vernunft als unterschiedene denkgläubige Functionen in einer unzertrennlichen psychologischen Gemeinschaft in uns vorhanden, so dass es in Beziehung auf die Erscheinungen gar keinen Verstandesglauben ohne Vernunftglauben, und gar keinen Vernunftglauben ohne Verstandesglauben in uns geben kann. Wo der eine ist, da muss der andere seyn; und wo der eine fehlt, da muss der andere fehlen. Haben wir durch den Verstandesglauben den unmittelbaren Besitz eines wirklichen Seyns der Erscheinungen, so haben wir in demselben Augenblicke durch den Vernunftglauben auch den mittelbaren Besitz eines wirklichen Grundes der Erscheinungen und so lange der Verstandesglaube und der mit ihm gegebene Seynsbesitz noch nicht aufgehoben ist, ist es uns unmöglich, den Vernunftglauben und den mit ihm gegebenen Grundbesitz nicht zu haben.

Sobald wir aber den Verstandesglauben und mit ihm den unmittelbaren Seynsbesitz der Erscheinungen verneinen und nur einen Scheinbesitz (= Nichtsbesitz) voraussetzen; so ist in demselben Augenblicke auch der Vernunftglaube und mit

merksam gemacht in seiner Schrift: „Der dreieinige Pantheismus von Thales bis Hegel. S. 242 in der Note.“ Der angegebene Grund hat aber bei genauerer Prüfung nicht seine Bedeutung für das Fürwirklichhalten des Verstandes, sondern für das der Vernunft. Jenes ist in Verbindung mit dem Denken des Seyns ein receptives, dieses hingegen in Verbindung mit dem Denken des Grundes ein productives. Volkmuth verwechselt aber den productiven Formalgedanken der Vernunft mit dem receptiven Schemagedanken des Verstandes und nimmt den erstern irrig und in kantischer Weise als Verstandesbegriff.

ihm der mittelbare Grundbesitz der Erscheinungen, verneint, und es bleibt nur noch ein Scheingrund (= Nichtgrund, oder Abgrund = Abyssus) übrig.

Es folgt hieraus von selbst, dass wir den unmittelbaren und mittelbaren Denkglauben oder w. d. h.: den Verstandes- und Vernunftglauben bei der Aufbauung der Metaphysik ebenfalls nicht in Getrenntheit, sondern in Gemeinschaft zur Anwendung bringen müssen, was von Hermes nicht geschehen ist.*)

Findet sich nämlich ein erster uns unwiderruflicher Verstandesglaube, so ist mit ihm in Gemeinschaft schon ein erster uns unwiderruflicher Vernunftglaube mitgefunden und es bedarf dann für diese zweite Unwiderruflichkeit nicht erst eines Beweises, der hier doch nur ein logischer seyn könnte, weil er als psychologischer gar keine Stelle findet, vielmehr in der Unwiderruflichkeit thatsächlich schon mit eingeschlossen ist.

Jeder logische Beweis würde hier sogar zu spät kommen. Denn ein Vernunftglaube, der in seiner mittelbaren Nothwendigkeit unwiderruflich feststeht, ist ja über allen logischen Zweifel und darum auch über allen logischen Beweis erhaben. Zwar ist sein Gegenstand oder der Grund in keiner Erscheinung uns gegeben und darum für Sinn und Verstand unerfahrbar, aber in

*) Hermes isolirt nämlich auch das doppelte Halten und untersucht seine Unwiderruflichkeit in Getrenntheit, verfährt also nach gewonnener Unwiderruflichkeit des ersten Haltens für das zweite auch da noch beweisend, wo bei strenger Festhaltung seines psychologischen Standpunktes wegen jener Gemeinschaft nichts mehr zu beweisen ist. Es erklärt sich dies aus der verfehlten Begriffsbestimmung von Verstand und Vernunft, nicht nur wiefern sie im Glaubensgebiet, sondern auch wiefern sie im Denkgebiet aufgefasst werden. Hier spricht Hermes dem denkenden Verstande, wie schon gesagt, den Substanzialsatz zu, ohne zu bemerken, dass dieser Satz ein Vernunftsatz und identisch ist mit dem Satze vom tragenden Grunde. Bei ihm hat daher der philosophirende Verstand zu wenig Glauben und zu viel Denken und nimmt in Beziehung auf das Vernunftgebiet immer noch eine negativ usurpatorische und zwar eine semirationalistische Stellung ein. (Vergl. §. 66).

seiner Wirklichkeit doch ebenso unbezweifelbar, als auch die durch Sinn und Verstand uns gegebenen Erscheinungen. Denn sein metaphysischer Wirklichkeitsbesitz ist uns, wo das Fürwirklichhalten des Erscheinungsseyns und der dadurch gegebene empirische Wirklichkeitsbesitz ein unwiderruflicher ist, in demselben Maasse ein unwiderruflicher.

Jeder gegen diesen durch Verstand und Vernunft in Unwiderruflichkeit uns gegebenen Doppelbesitz sich erhebende logische Zweifel steht als Scheinzweifel und jeder für ihn versuchte logische Beweis als Scheinbeweis da. Der Zweifel ist bedeutungslos, weil er nicht im Stande ist, uns diesen unwiderruflichen Doppelbesitz in seiner Wirklichkeit zu verkümmern; und der Beweis ist bedeutungslos, weil er nicht vermag uns denselben zu sichern, da er in seiner Unwiderruflichkeit seine Sicherheit in sich selbst mitbringt, ohne eines logischen Beweises dafür zu bedürfen.

Endlich muss noch bemerkt werden, dass dieser Doppelbesitz ein polarischer oder doppelseitiger ist. Verstand und Vernunft geben uns nämlich in ihrer psychologischen Gemeinschaft das Seyn und den Grund der Dinge in unmittelbarem und mittelbarem polarischen Unterschiede als Doppelt-Reales und Doppelt-Formales (als Realseyn und Realgrund und so auch als Formalseyn und Formalgrund,) so dass wir die polarische Gemeinschaft jenes Doppelbesitzes in eine Real- und Formalgemeinschaft unterscheiden können. Wir werden im folgenden § noch finden, dass ausser dieser in Verstand und Vernunft gemeinschaftlich vorhandenen Polarität auch in der Vernunft für sich allein, d. h. in der reinen Vernunft noch eine in der Philosophie bis jetzt verborgen gebliebene Bipolarität vorhanden ist.

§. 66.

Hermes hat die reine Vernunft nur zur Hälfte vom kantischen Verstande emancipirt, da er dem letztern das Denken der Substanzen noch zuspricht. Entdeckung der Bipolarität der reinen Vernunft mit Rücksicht auf Pohl's Naturanschauung. Begegnung der wahren Geist- und Naturphilosophie und der in ihrer Vereinigung bevorstehende Sturz des Pantheismus. Angabe des philosophischen Verdienstes von Hermes.

Es ist bereits bemerkt worden, dass Hermes die Vernunft zum Nachtheile des Verstandes bereicherte, indem er auch das unmittelbare Fürwirklichhalten und somit die unmittelbare Glaubensnothwendigkeit aus ihr entspringen und den Verstand im Glaubensgebiet ganz leer ausgehen liess. Für ihn war daher der Verstand nur eine Denkfunktion, so jedoch, dass er auch ihn wiederum zum Nachtheile der Vernunft bereicherte; indem er demselben nicht bloss das Denken des erscheinenden, sondern, nach Kant's Vorgange, auch das des nicht erscheinenden Seyns oder der Substanz zusprach.

Der Verstand hat aber, wenngleich wohl den Gedanken des Realseyns im Unterschiede von dem Formalseyn, denn doch nicht auch den Gedanken der Substanz, weder der Realsubstanz (die des Realseyns Träger ist), noch auch der Formalsubstanz (die des Formalseyns Träger ist), vielmehr ist dieser ein reiner Vernunftgedanke und, wie sich noch zeigen wird, einerlei mit dem Gedanken des receptiven Grundes.

Hermes nahm das Denken der Substanz ohne alle Prüfung aus der kantischen Philosophie als ein Verstandesdenken in sein System herüber, während er das Denken des Grundes, im Gegensatze zur kantischen Philosophie, als ein reines Vernunftdenken psychologisch entdeckte und geltend machte, ohne jedoch mit zu entdecken, dass der Grund in einen receptiven und productiven, in Substanz und Ursache zu unterscheiden sey, d. h.: ohne den Substanzialsatz ebenfalls als einen Vernunftsatz zu finden, wie aus folgender Betrachtung sich ergeben wird.

Kant legte mit dem Denken der Substanz auch das des Grundes und zwar den Causalsatz dem Verstande zu,*) und erklärte diesen Satz für einen blossen Denksatz, den er zudem für einen auf unmittelbarer Nothwendigkeit beruhenden ansah.

Hermes untersuchte aber die Quelle dieses Satzes und fand, wie wir bereits gesehen haben, dass diese Quelle nicht der Verstand, sondern die über den Verstand und seinen Gegenstand hinausgehende productive, oder, wie er sich ausdrückt, schöpferische Vernunft sey, die zudem als Denk- und Glaubensfunction in mittelbarer Nohtwendigkeit sich äussert.

Hätte er nun seine psychologische Untersuchung nicht bloss auf die Quelle des Satzes vom Grunde beschränkt, sondern auch auf den Ursprung des Denkens der Substanz ausgedehnt, so ist nicht zu zweifeln, dass er hier die in seiner Philosophie noch fehlende Entdeckung der Identität zwischen Substanz und receptivem Grunde gemacht haben würde.

Dazu war nothwendig zu unterscheiden, dass der Verstand zwar allerdings das Seyn der Erscheinungen in doppeltem Sinne, d. h.: als Realseyn und als Formalseyn in Receptivität denke und für wirklich halte, dass er aber nicht auch die den Erscheinungen unter liegende Substanz erreiche. Wohl kann das von ihm gedachte Realseyn, wo es als ein geformtes vorgefunden wird, durch unterlaufende Täuschung gar leicht für ein „Anderes“ angesehen werden, als es wirklich ist, nämlich für den Träger der Form und insofern auch für die Substanz oder für das Subject der Form, wie es bei Kant für den formell-subjectiven und bei Hermes für den formell-objectiven Erscheinungsboden wirklich der Fall ist. **)

---

*) Vergl. die Note auf S. 222.

**) Nicht auch bei Günther, indem dieser in jener kantischen Ansicht ganz mit Recht von Seite des Verstandes oder des logischen Begriffs, was bei ihm gleichbedeutend ist, eine Usurpation findet, und sagt: „Der Gedanke von Substanz in der Einheit wie in der

Wer es nun weiss, dass Hermes das vom Verstande als Substanz gedachte „Andere" eben so wie den von der Vernunft gedachten „Grund" für das den Erscheinungen unter liegende nicht erscheinende Seyn ansieht, dem muss das Zusammenfallen des Verstandesobjects und des Vernunftobjects in dem gemeinsamen nicht erscheinenden Seyn auf den ersten Blick mindestens sonderbar vorkommen und ihn gleich schon auf die Vermuthung bringen, dass das vorgebliche Verstandesdenken mit dem Vernunftdenken wohl dieselbe Quelle habe und somit ein vom Verstande usurpirtes Vernunftdenken seyn möge. Durch diese hervorgerufene Vermuthung wird dann die Untersuchung dieses Punktes zum psychologischen Bedürfnisse.

Hermes ist auf jenes Zusammenfallen des Verstandes- und Vernunftdenkens in einem und demselben Gegenstande ebenfalls aufmerksam geworden, wie aus §. 52 und §. 58 seiner Einleitung zu entnehmen ist. Hier lässt er nämlich die Möglichkeit zu, dass die vom Verstande gedachte Substanz und die von der Vernunft gedachte Kraft wohl einerlei seyen.

Indessen scheint dieses in ihm jene Vermuthung und das damit zusammenhängende Bedürfniss zur Anstellung genannter Untersuchung nicht veranlasst zu haben. Denn er behält die kantische Ansicht vom Verstande, wonach dieser das Denkvermögen der Substanzen ist, wie wenn sie ausser allem Zweifel wäre, als ein erhaltenes Erbtheil thatsächlich bei.

Auch kann es nicht bezweifelt werden, dass Hermes die Einerleiheit des von ihm sogenannten „Andern", (woran er den Verstand alle Eigenschaften und Zustände als seyend denken lässt) mit dem von der Vernunft gedachten Grunde bloss darum nicht entdeckt habe, weil er die als kantische Erbschaft erhal-

---

Vielheit ist nicht auf seinem Grund und Boden gewachsen, sondern auf dem höhern Gebiete des Geistes." Justes Millieus S. 354. Dagegen sagt Hermes in seiner Einleitung §. 28 über Nr. 2: „Der Verstand bildet seine Begriffe des Seyns, der Eigenschaft, der **Substanz** u. s. w. rein *a priori*."

tene Voraussetzung, dass die Vorstellung der Substanz eine Verstandesvorstellung sey, keiner Prüfung unterwarf.

Dieses ergiebt sich aus folgender Stelle der philosophischen Einleitung, worin es heisst: *) „Zuerst denkt der Verstand alles, was die Wahrnehmung liefert durch den **Begriff des Seyns** (der Realität). — Wenn er nur durch diesen Begriff und noch durch keinen andern gedacht hat, muss die Vernunft bloss denken, dass das vom Verstande als seyend Gedachte einen **Grund** habe, ohne irgend eine nähere Bestimmung dieses Grundes hinzu zu denken.“

Hier bemerke man zunächst, dass Hermes das Vernunftdenken des Grundes an das Verstandesdenken des Seyns da schon sich anschliessen lässt, wo der Verstand noch gar nicht zu dem Denken eines dem Seyn unter liegenden „Andern“ (einer Substanz) hingekommen ist. Dann fährt er fort:

„Der Verstand denkt aber ferner, dass alles, was wir in der Wahrnehmung unterscheiden, als Farbe — Form — Ausdehnung u. s. w. an einem **Andern** und zwar als Eigenschaft oder Zustand sey, und dass dieses Andere, was selbst nicht wahrgenommen wird, vor sich, d. h.: als **Substanz** und zwar als **Träger** jener Eigenschaften und Zustände da sey.“

Hätte nun Hermes nur gefragt: wie der Verstand zu seinem Denken eines Andern eigentlich hinkomme? so würde er unzweifelhaft bei fortgesetzter psychologischer Untersuchung dieses Denken in derselben Quelle aufgefunden haben, wie auch das Denken des Grundes, d. h.: er würde gefunden haben, dass dieses Denken des sogenannten Andern (der Substanz) identisch sey mit dem Vernunftdenken des Grundes, und zwar des dem Seyn der Erscheinungen unter liegenden und dieses Seyn tragenden Grundes.

---

*) §. 30. 2te Aufl. S. 165. 1ste Aufl. S. 168.

Wer nun den empirischen Unterschied zwischen Real- und Formalseyn unbeachtet lässt und hinterher nur das letztere (in „Form, Farbe, Ausdehnung u. s. w.") in's Auge fasst, dem schiebt die dem Verstande dienende und durch Schein täuschende Phantasie das erstere als den Träger des Formalseyns unter, da es doch nur Träger des Scheins ist; und so bezieht man nun auch auf diesen Scheinträger als auf das sogenannte Andere alles formelle Seyn, d. h.: man erhebt durch eine mittelst Täuschung unbewusst unterlaufende Verwechselung das Realseyn als Scheinträger zum Seynträger oder zur Substanz.*)

Sobald aber jener empirische Unterschied zwischen Real- und Formalseyn als psychologische Thatsache entdeckt ist, findet sich in demselben Augenblicke auch der metaphysische Unterschied zwischen Real- und Formalgrund und mit ihm die neue psychologische Entdeckung, dass der dem doppelten Seyn unter liegende Grund einerlei sey mit Substanz und als solche in ihrer Unterlage unterschieden werden müsse in Real- und Formalsubstanz.

Hier wird dann der Grund in seinem Begründungsverhältnisse zum Real- und Formalseyn nicht als thätig und das Seyn verursachend, sondern als ruhend **) und das schon verursachte Seyn tragend gedacht und für wirklich gehalten.

Darum denkt und hält die reine Vernunft das schon ursprünglich doppelseitig oder polarisch als Real- und Formalgrund gedachte Wesen an jedem Pol selbst wieder doppelseitig wirkend, und zwar als Ursache das Seyn erzeugend und als Substanz das erzeugte Seyn festhaltend (attrahirend) und tragend.

---

*) Man vergleiche hier das schon früher Gesagte S. 250.

**) Diese Ruhe ist nicht als Indifferenz aufzufassen, sondern in polarischer Gemeinschaft mit der ursachlichen Thätigkeit als ein fortgesetztes Streben, die positive Thätigkeit zu verneinen, so dass sie als negative Thätigkeit zu nehmen und für identisch zu erachten ist mit der *vis inertiae* des Wesens der Dinge.

An dem Realpol ist es in unzertrennlicher Gemeinschaft Ursache und Substanz des Realseyns; und an dem Formalpol ist es ebenfalls in unzertrennlicher Gemeinschaft Ursache und Substanz des Formalseyns, also an jedem Pole positiv und negativ thätig, worin nun die im vorigen §. erwähnte Bipolarität im Denkglauben der reinen Vernunft aus ihrem innern Verstecke schon an's Licht tritt.

Die ursprüngliche Polarität ist zufolge dieses Denkglaubens der Vernunft in dem Grunde an sich vorhanden, sofern er in seinem immanenten Wesen aufgefasst wird und in seiner innern Differenz als Real- und Formalgrund ein Object-Subject ist. Man kann diese Polarität mit Recht die im Wesen vorhandene Grundpolarität oder den Grundgegensatz nennen.

Die Bipolarität aber bildet nicht mehr der Grund als Wesen, sondern seine nach zwei Seiten hin in unzertrennlicher Gemeinschaft vorhandene positive und negative Wirksamkeit. Diese hat in ihrer bipolarischen Begründungsform die wesentliche Grundpolarität zu ihrer Voraussetzung, und ist daher in ihrem Verhältnisse zu dieser als der ursprünglichen eine nach zwei Seiten hin abgeleitete. Wird das Wesen in seiner Indifferenz aufgefasst, so ist es noch gar nicht Grund, weder Real- noch Formalgrund. Wird es dagegen in seiner innern Differenz als Object-Subject aufgefasst, so ist es ein doppelseitiger Grund von einem doppelseitigen Seyn, und hat nach jeder Seite hin als Ursache und Substanz eine doppelte in unzertrennlicher Gemeinschaft wirkende Begründungskraft, eine positive und negative.

Diese Bestimmungen über das denkgläubige Leben der reinen Vernunft lässt nicht nur Hermes, sondern, so viel ich sehe, auch die ganze sowohl alte als neue Metaphysik, sofern in ihr die Geistphilosophie sich geltend macht, noch vermissen.

Anders verhält sich's dagegen mit der neuern Naturphilosophie. Denn diese hat im chemischen Processe zu der im Naturleben längst bekannt gewesenen Polarität auch bereits eine

Bipolarität entdeckt und mittelst Experiment auf das entschiedenste thatsächlich festgestellt.

Ich beziehe mich hier auf meinen verehrten Collegen Pohl, der nicht bloss durch seine tiefe Erfassung des Naturlebens mittelst der Idee, sondern auch durch seine Meisterschaft im Experiment eine Bahn betreten hat, die eine glänzende Aussicht für die Bearbeitung aller Zweige der Naturwissenschaft eröffnet. Er hat seine Grundansicht über diesen Gegenstand in 18 §§. in den Berliner Jahrbüchern *) in Kürze mitgetheilt.

Wenn er zwar in §. 2 vom Monismus ausgeht und die polare Doppelseite in der Einheit des Gesammtlebens als Leben des Geistes und der Natur bezeichnet; so kann ich allerdings darin ihm nicht beistimmen, weil ich in demjenigen, was Pohl Geist nennt, weiter nichts als das Grundwesen der Natur

*) Nr. 39 und 40 im August 1839, bei Gelegenheit einer Recension über „Dr. C. H. Pfaff's Revision der Lehre von *Galvano-Voltaismus*. Altona 1837." So heisst es insbesondere §. 5: „Die andere „Weise, nach welcher sich die chemische Polarität in jedem einzelnen „Processe realirt, besteht darin, dass der Gegensatz nicht nur in bei„den Factoren, sondern auch in jedem einzelnen für sich auftritt, der„gestalt, dass ausser der in jedem Factor vorzugsweise herrschenden „Thätigkeitsrichtung auch eine zweite Seite seines Verhaltens nach ent„gegengesetzter Richtung in ihm vorhanden ist. Der Oxydationsfactor „ist in geringerem Grade zugleich als Desoxydationsfactor und eben so „dieser auch in geringerem Grade als Oxydationsfactor wirksam. Die „solchergestalt vorhandenen secundären Gegenthätigkeiten begegnen sich „eben so wie die ursprünglichen, sie haben auf den Verlauf und das „Resultat des Processes einen nicht minder entscheidenden Einfluss als „jene; denn die ursprünglichen Polarwirkungen können nur insofern „zu thätigem Verhalten gelangen, als auch diese secundären in mehr „oder weniger reellen Austausch ihrer angeregten Tendenzen gleichzei„tige Beschäftigung finden. Die Kraft und Entschiedenheit des „ganzen Processes beruht auf der Thätigkeitserhöhung, „welche aus der gegenseitig gesteigerten Wechselwirkung „der ursprünglichen und secundären Polaritätsrichtungen „hervorgeht." Dieses polarische und bipolarische innere Naturleben im chemischen Processe würde der Geist, wenn er nicht in seinem Denkleben schon das ideelle Vorbild davon thatsächlich, wenn auch ohne reflexe oder dialektische Erfassung, in sich selbst trüge, unmöglich àusser sich im Naturleben aufzufinden im Stande seyn.

voraussetze, welches in seinem polaren und bipolaren Leben zwar alle von Pohl aufgezählten Functionen in sich trägt, unter denen aber keine einzige an sich selbst irgendwie mit dem Wesen des Geistes zusammenhängt, weil sie nur durch dessen auf die Natur übertragenes Denken zu unserer Erkenntniss kommen.

Denn die Functionen des Geistes erzeugen ursprünglich in ihrer Immanenz ohne Emanation nur nach innen oder in der Zeit die Real- und Formalidee des Grund- und Ichgedankens und durch sie das innere Selbstbewusstseyn. Darin ist dann, wenngleich psychologisch sehr versteckt, der aufgezeigte polarische und bipolarische geistige Denkprocess, dessen Nachbild wir in dem Begriffsprocesse des Naturlebens abermals denkend wieder zu finden genöthigt sind, thatsächlich eingeschlossen.

Hier aber ergiebt sich bei genauer Untersuchung, dass die Natur in ihrer Offenbarung nach aussen oder im Raume das Real- und Formalseyn als Materie und Form erzeugt und in ihnen bis zur höchsten Entwickelungsstufe durch die verschiedenen Naturreiche sich steigernd das Gemeingefühl des Individuums als äusseres Selbstbewusstseyn oder als Selbstbegriff gewinnt.

Wenn nun in dem oben aufgedeckten polaren und bipolaren Denkglauben des Vernunftgeistes der dadurch denkgläubig gedachte Real- und Formalgrund in Geist und Natur als Doppelwesenheit und zwar im Menschen als synthetisch vereinigtes Geistwesen und Naturwesen gefunden wird, wovon jenes in der Zeit mit innerm und dieses im Raume mit äusserm Selbstbewusstseyn zur Offenbarung kommt; so werden wir dadurch auf den in seinem Wesen dualistisch entgegengesetzten Boden der Geistphilosophie und Naturphilosophie hinübergeführt werden, so zwar, dass jene als ein abgeschlossenes Ganzes in der reinen Idee zur Entfaltung kommt und auf den ersten Platz gehört. Denn der Geist findet, wie gesagt, zuerst als Real- und Formalwesen denkgläubig sich selbst — und dann erst im Gegensatze zu

sich selbst die Natur, wie bei der Entwickelung des wesenhaften Dualismus im Menschen psychologisch aufzudecken ist.

Dieses sah schon Cartesius,*) da er zu zeigen suchte: *quo modo mens nostra notior sit, quam corpus*, und es bedarf nur einer richtigen und genauen psychologischen Bestimmung dieses Cartesianischen Ausgangspunktes, um dem Pantheismus seine innerste Faser zu durchschneiden und jenen einst im Geschichtsgebiet erklungenen Ruf: „Der grosse Pan ist todt!" auch bald im Gebiete der Wissenschaft zu vernehmen. Bei solchen Aussichten kann man mit Grund der Hoffnung sich hingeben, dass die wahre Geistphilosophie und die wahre Naturphilosophie in ihrer polarischen und bipolarischen Theorie von zwei Seiten her sich begegnen und ungeachtet der realen Verschiedenheit ihres Bodens doch in formaler Einheit im innern Lichte katholischer und protestantischer Intelligenz friedlich sich begrüssen werden. Denn bis jetzt vermochte auf protestantischer Seite weder die eine noch die andere vor lauter Täuschungen zu sich selbst zu kommen, da beide in Hegel und Schelling durch die Verwechselung der Formalidee mit dem Begriff und der Realidee mit dem Wesen sich ganz abhanden gekommen sind. Kehren wir jedoch zu unserem Ziele zurück.

Aus der gegebenen Entwickelung möge man insbesondere entnehmen, dass der Gedanke von Substanz in der That nicht auf dem Grunde und Boden des Verstandes, sondern nur auf dem höhern Gebiete der reinen Vernunft sein Wachsthum hat, also nicht Begriff, sondern Idee ist, welche selbst wieder in ihrer Mittelbarkeit als eine positive und negative sich geltend macht.

Auch die negative Idee, wodurch die Substanz von uns gedacht wird, ist eben so wie auch die positive Idee entweder Real- oder Formalidee, jenachdem sie die Real- oder Formalsubstanz zum Gegenstande hat, während die positive auf die Real- und Formalursache sich bezieht.

---

*) *Princip. I. Art.* II und 12.

Dagegen ist der Begriff, sofern er im vorreflexen und reflexen Verstandesgeist aufgefasst wird, in seiner Unmittelbarkeit weder positiv noch auch negativ, d. h.: es ist im receptiven Verstandesgeist als reines Schema mit Abstraction von seinem in Raum und Zeit gegebenen Inhalte = Nichts, während er in der Naturkraft eine positive und negative Bedeutung hat; eine positive im Seyngebiet als äusseres Real- und Formalseyn d. h.: als objectives und subjectives Naturseyn in der *natura naturata*; eine negative im Scheingebiet als äusserer Real- und Formalschein d. h.: als objectiver und subjectiver Naturschein in der *natura lucida*. So wie für jene die *natura naturans* der Seyngrund ist, so für diese die *natura lucens* der Scheingrund.

Wenn nun das Realseyn ein geformtes ist, so darf es nicht in dem sogenannten „Andern“ als das Subject der Form angesehen werden. Denn in dem Augenblicke, wo dieses geschieht, wird es mit der Substanz und zwar mit der Formalsubstanz verwechselt, wobei die Realsubstanz für unser philosophisches Selbstbewusstseyn ganz abhanden kommt. Dadurch ist dann einschliesslich die Vorstellung von Substanz, die wir nur durch die Vernunft besitzen, zu einer Verstandesvorstellung herabgesetzt, d. h.: sie ist vom Verstande usurpirt und wird von ihm als sein Eigenthum behandelt.

Diese Usurpation läuft im kantischen Systeme thatsächlich mitunter, aus welchem Hermes sie ererbt hat.

Fassen wir nun den Unterschied zwischen dem Vernunftsatz vom productiven und receptiven oder vom verursachenden und tragenden Grunde in's Auge; so haben wir im erstern den Causalsatz und im andern den Substanzialsatz.

Bei Kant waren beide Sätze vom Verstande usurpirt, während Hermes den ersten vom Verstande emancipirte, dagegen den andern ununtersucht als Verstandessatz beibehielt.*) Darum

*) Es ergiebt sich hieraus zugleich der richtige Begriff von Rationalismus im schlimmen Sinne des Worts, sofern er nicht der wahre, sondern ein Pseudorationalismus ist. Dieser besteht in einer Usurpation und in einer mit ihr verbundenen Verneinung oder Verflüchti-

ist bei ihm die Vernunft nur erst zur Hälfte vom Verstande emancipirt und so auch der Verstandes-Rationalismus nur erst zur Hälfte von ihm überwunden.*)

Dieser auf Hermes pragmatisch vererbte semirationalistische Rest, der dem Verstande den Substanzialsatz noch zuspricht, erscheint demjenigen, der ebenfalls früher in diese Erbschaft eingetreten war und nicht ohne Mühe und Anstrengung aus ihr sich emancipirt hat, hinterher wie ein drückendes Alp, das einen freien Aufschwung des Geistes in die ihm eigene Region der reinen Idee und der zur wahren Verklärung des Katholizismus hinführenden Speculation nicht zulässt.

Auch Hermes hat dieses geistige Alp schwer empfunden und sich mit ihm, als kirchlich gläubiger Katholik, auf wissenschaftlichem Boden wie mit einer drückenden Last fortgeschleppt bis in die Vorhallen des Christenthums und der Kirche, deren inneres dem Verstande geheimnissvolles Dogma er in seinem ganzen Inhalte, d. h.: in seinem ganzen Was gläubig annahm, ungeachtet er die Einsicht in das Wie nicht erreichte.

Darum war sein dogmatischer Glaube ein frei angenommener reiner Autoritätsglaube in Ermangelung höherer Speculation, wenngleich die Sehnsucht danach in ihm vorhanden war.**)

Von Hermes als Dogmatiker gilt, was Anselm sagt:***) „*Re*

gung des Veruunftgebiets von Seite des Verstandes, daher man ihn auch mit Recht einen Verstandesrationalismus nennen kann. Dieses als Antwort auf die Frage des Recensenten in der darmstädter allgem. Kirchenzeitung No. 84, 1840 „ob ich mir bei diesem Worte etwas gedacht habe?"

*) Dieses Resultat hatte ich im Wesentlichen auch damals über Hermes schon gewonnen, als ich veranlasst war, in einer öffentlichen Erklärung zu sagen: „Hermes stehe in der Ueberwindung des Kantianismus und Pantheismus auf halbem Wege, während in Günther aller Pantheismus ausgeschlossen sey." Wenn diese Erklärung und einige mit ihr übereinstimmende Aeusserungen im ersten Hefte dieser Beiträge nachtheilige Urtheile über mich veranlassen konnten; so lag wohl der Grund bloss in der noch mangelnden Rechtfertigung, die nun in der gegebenen Entwickelung vorhanden ist.

**) Vergl. Erstes Heft §. 25. S. 181.

***) *Cur Deus homo. Liber I. cap. 2.*

ctus ordo exigit, ut profunda christianae fidei credamus priusquam ea praesumamus ratione discutere.“ Sein dogmatisches Ziel war die Auffindung und Vertheidigung des *credo.* Für unsere Zeit sind aber Anselm's fernere Worte ebenfalls wohl zu beachten: *„Negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide non studemus quod credimus intelligere.“*

Nur eine pantheistische Anschauungsweise, die den Denkglauben und Freiheitsglauben nicht zu unterscheiden vermag, kann behaupten: Hermes befolge den Satz: *intelligo ut credam,* wie dieses von Dr. Kuhn in Tübingen geschehen ist, den ich im nächsten Hefte zu berücksichtigen gedenke, wo die Theorie des Freiheitsglaubens zur Sprache kommen wird. Für den gegenwärtigen Zweck haben wir bloss den von Hermes über Kant gewonnenen Fortschritt im Gebiete des Denkglaubens zu beachten.

Dieser Fortschritt legt aber, ungeachtet er nur erst einen halben Sieg über den kantischen Rationalismus einschliesst, kein geringes Verdienst in die wissenschaftliche Wagschaale des philosophischen Zeitgeistes; wenn anders der begonnene Sieg fortgesetzt und zur Vollendung gebracht wird. Hermes hat die Frucht dieses halben Sieges als ein positives Erbtheil hinterlassen; aber mit ihm zugleich die auf ihn selbst im Pragmatismus der philosophischen Entwickelungsperiode noch übergegangenen kantischen Reste, worin für seine Schule ein negatives Erbtheil vorhanden war.

Wenn nun wegen dieses negativen Erbtheils in Hermes System eine Seite sich findet, die im Geiste der katholischen Kirche nicht gut geheissen werden kann, und die auch mit zu den Veranlassungen zu zählen ist, warum der eigentliche Kern oder die principielle Richtung, die in dem verdienstlichen Erbtheil sich vorfindet, katholischer Seits verkannt wurde; so ist es nun nach meiner Ueberzeugung nicht bloss Pflicht gegen den Lehrer, sondern noch weit mehr Pflicht gegen die Kirche, dieses verdienstliche Erbtheil aus den kantischen

Resten zu befreien und zur vollen kirchlichen Entwickelung zu bringen.

Dieses ist aber nur dadurch möglich, dass man jene Reste und alle aus ihnen entsprungenen Halbheiten und Mängel des hermesischen Systems, wo sie zur Einsicht kommen, mit unbefangener Wahrheitsliebe aufdeckt.*)

Wer sollte in dieser Hinsicht nicht danach zu trachten streben, was Fichte über den wahrheitsliebenden Schriftsteller sagt:**)

---

*) Hieraus wolle man meine von zwei Seiten her verkannte wissenschaftliche Stellung zu dem System von Hermes entnehmen. Diese Stellung erachte ich in ihrer Wissenschaftlichkeit zugleich für eine kirchliche und habe dabei die angegebene doppelte Pflicht unverrückt im Auge. Auch wolle man meine Handlungen in der hermesischen Streitsache nur vom Standpunkte der wissenschaftlichen und kirchlichen Pflichterfüllung beurtheilen. Man wird dann in ihnen weder eine „Pietätsverletzung gegen den Lehrer," noch auch eine „Lüge gegen mich selbst finden," und ebenso wenig an Aeusserungen Anstoss nehmen, wie sie z. B. in § 23 und sonst noch im ersten Hefte dieser Beiträge enthalten sind. Am wenigsten aber möchte man Grund finden, sich noch länger der Besorgniss hinzugeben: „ich werde nach einigen Jahren mich wieder genöthiget sehen, meine gegenwärtigen Ansichten über Hermes zu widerrufen." Man irrt sich, wenn man glaubt, dass die Wissenschaft in Hermes ihren Schlusspunkt erreicht habe; und man irrt sich abermals, wenn man glaubt, ich hätte meine geänderten Ansichten über Hermes' System leichtsinnig ergriffen. Sie sind vielmehr das Resultat gewissenhafter und nicht ohne Schweiss angestellter psychologischer Forschungen, wozu auch das Verdammungsbreve als Hebel mitwirkte. Ich bin aber weit entfernt, mich in meinen Resultaten für unfehlbar zu halten, und so wäre es wohl möglich, dass ich später noch manches zu verbessern hätte. Auch bin ich bereit, einem mir schon geweissagten Verdammungsbreve meiner eigenen Schriften vom kirchlichen Standpunkte mit ebenso unbedingtem Gehorsam mich zu unterwerfen, als ich dieses auch in Beziehung auf das über Hermes Schriften ergangene gethan habe, weil dadurch im Falle einer neuen *quaestio facti* die wissenschaftliche Besprechung der Sache eben so wenig ausgeschlossen ist, als auch die Besprechung des Hermesischen Systems. (Vgl. S. 35. Note **).

**) In seiner Schrift: „Ueber das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit. Berlin 1806. Zehnte Vorlesung gegen das Ende."

„dass nur die Idee der für die Ewigkeit zu vollendenden Wahrheit ihn treibe und alle persönliche Rücksicht bei ihm verschwunden sey, so wie er auch sich selbst in seiner Idee rein vergesse. Andere Schriftsteller in ihren bürgerlichen oder persönlichen Verhältnissen anzugreifen sei unter seiner Würde. — Aber er dürfe sich nicht durch die Schonung für eine Person abhalten lassen, den Irrthum aufzudecken und die Wahrheit an dessen Stelle zu setzen. Die Voraussetzung von irgend einem andern: er könne dadurch beleidigt werden, dass man einen Irrthum rüge, der ihm begegnet, oder eine Wahrheit aufstelle, die ihm entgangen, wäre wohl selbst die grösste Beleidigung, die einem nur halb vernünftigen Manne zugefügt werden könnte.“

Druckfehler und Verbesserungen.

S. 7 Zeile 8 lies: Gottesraub, statt: Gottraub.
S. 18 Zeile 17 lies: Reintegrirung, statt: Integrirung.
— in der Note lies: Mitgliedschaft der sichtbaren Kirche, statt: Mitgliedschaft.
S. 23 Zeile 20 in 21 lies: auseinandergehe, statt: auseinandergeht.
— Zeile 23 lies: offenbare, statt: offenbart.
— Zeile 25 lies: erhebe, statt: erhebt.
S. 25 Zeile 17 lies: Verwischung, statt: Verweisung.
S. 30 in der Note Zeile 4 lies: erste, statt: letzte.
S. 43 in der zweiten Note lies: *natura lucida*, statt: *natura fucosa*; und ferner: *natura lucens*, statt: *natura fucans*.
S. 45 in der Note Zeile 2 lies: *lucens*, statt: *fucans*.
S. 75 in der Note Zeile 2 u. 14 lies: Richard, statt: Richart.
S. 113 von unten Zeile 11 lies: die als solche die scheinbare Weltbewegung uns zeigt, welche nicht verwechselt werden dürfe mit der wirklichen.
S. 121 Zeile 11 lies: *lucida*, statt: *fucosa*.
S. 133 in der Note lies: §. 58, statt: §. 56.
S. 138 Zeile 19 lies: Noth, statt: Ntoh.
S. 182 Zeile 18 lies: (§. 65.), statt: (§. 62.)
S. 204 Zeile 7 lies: unter dem thauenden Gnadenhimmel, statt· unter thauendem Gnadenhimmel.
S. 215 Zeile 15 von unten lies: „— — nicht?“ statt: „— — nicht.“
S. 216 von unten Zeile 2 u. 1 des Textes tilge die Anführungszeichen bei den Worten: römischen Hofphilosophen.
S. 222 in der Ueberschrift lies: § 62, statt: § 63.
S. 238 Zeile 3 von unten hinzuzusetzen (Vergl. S. 241 u. 42.)
S. 267 Zeile u. f. lies: Wohl kann das von ihm vor der Reflexion gedachte Realseyn, wo es mit Reflexion als ein geformtes vorgefunden wird·

Druckfehler und Verbesserungen.

S. 7 Zeile 8 lies: Gottesraub, statt: Gottraub.
S. 18 Zeile 17 lies: Reintegrirung, statt: Integrirung.
— in der Note lies: Mitgliedschaft der sichtbaren Kirche, statt: Mitgliedschaft.
S. 23 Zeile 20 in 21 lies: auseinandergehe, statt: auseinandergeht.
— Zeile 23 lies: offenbare, statt: offenbart.
— Zeile 25 lies: erhebe, statt: erhebt.
S. 25 Zeile 17 lies: Verwischung, statt: Verweisung.
S. 30 in der Note Zeile 4 lies: erste, statt: letzte.
S. 43 in der zweiten Note lies: *natura lucida*, statt: *natura fucosa*; und ferner: *natura lucens*, statt: *natura fucans*.
S. 45 in der Note Zeile 2 lies: *lucens*, statt: *fucans*.
S. 75 in der Note Zeile 2 u. 14 lies: Richard, statt: Richart.
S. 113 von unten Zeile 11 lies: die als solche die scheinbare Weltbewegung uns zeigt, welche nicht verwechselt werden dürfe mit der wirklichen.
S. 121 Zeile 11 lies: *lucida*, statt: *fucosa*.
S. 133 in der Note lies: §. 58, statt: §. 56.
S. 138 Zeile 19 lies: Noth, statt: Ntoh.
S. 182 Zeile 18 lies: (§. 65.), statt: (§. 62.)
S. 204 Zeile 7 lies: unter dem thauenden Gnadenhimmel, statt unter thauendem Gnadenhimmel.
S. 215 Zeile 15 von unten lies: „— — nicht?“ statt: „— — nicht.“
S. 216 von unten Zeile 2 u. 1 des Textes tilge die Anführungszeichen bei den Worten: römischen Hofphilosophen.
S. 222 in der Ueberschrift lies: § 62, statt: § 63.
S. 238 Zeile 3 von unten hinzuzusetzen (Vergl. S. 241 u. 42.)
S. 267 Zeile u. f. lies: Wohl kann das von ihm vor der Reflexion gedachte Realseyn, wo es mit Reflexion als ein geformtes vorgefunden wird.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Baltzer, Johann Baptist,

Beiträge zur Vermittlung eines richtigen Urtheils über Katholizismus und Protestantismus

Bd.: 2

Breslau 1840

Polem. 157 h-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10772204-9